

CENTRE D'ÉTUDES DU RELIGIEUX CONTEMPORAIN

Université de Sherbrooke

**CANDOMBLÉ, BAHIANAISES NOIRES ET STÉRILISATION : LA RELIGION, UNE  
AVENUE D'ÉMANCIPATION EN MODERNITÉ**

**Par Farah Cader**

Thèse présentée au Centre d'études du religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke  
comme exigence partielle du programme du Doctorat en études du religieux contemporain pour  
l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

Novembre 2018

## REMERCIEMENTS

Pour moi, cette thèse est l'aboutissement de plusieurs questionnements profonds, qui devaient trouver leur chemin réflexif. Ce projet n'aurait pu être possible sans plusieurs gens que je tiens à remercier. D'abord, je tiens à remercier mon directeur de recherche, Claude Gélinas, professeur au département de philosophie et d'éthique appliquée ainsi que chercheur au Centre de recherche Société, Droit et Religions de l'Université de Sherbrooke. Grâce à lui, j'ai énormément appris, particulièrement sur le raffinage du travail doctoral. Ses nombreuses compétences de chercheur terrain ont été indispensables à ce projet. Ses encouragements et sa grande disponibilité ont été des ressources incroyables pour moi. Je vous suis infiniment reconnaissante.

Ensuite, j'aimerais également remercier un autre professeur pour son soutien continuels lors de ma thèse, c'est-à-dire Patrick Snyder. Votre appui et vos nombreux conseils m'ont grandement aidée.

Finalement, je souhaiterais remercier ma famille et mes amis. Merci à mon époux Adrian qui a su me soutenir et m'aider dans ce cheminement, je te dois beaucoup. Merci à mes parents, Sylvie et Imtiaz, qui ont toujours su croire en moi et me pousser à atteindre mes objectifs. Merci à ma sœur Myriam qui me motive toujours à aller plus loin. Merci également à mes grands-parents et mes arrière-grands-parents, vous serez toujours une part d'inspiration dans tout ce que je fais. Je ne dois pas oublier non plus Luana, Maria et mes collègues de travail qui ont su me donner du temps lorsque j'en avais besoin pour mes études. Merci particulièrement à Brigitte Tremblay et Marie-Claude Cantin qui ont su faire preuve de flexibilité et de beaucoup de compréhension envers moi.

Je tiens à dédier cette thèse à l'avancement de la condition de la femme et à la réduction des écarts d'inégalités sociales par l'ouverture d'esprit et par l'étude interdisciplinaire. Les stéréotypes et les jugements ne permettent jamais d'avancer. Il faut parfois savoir

chercher dans des avenues jugées improbables pour obtenir du soutien, et ce, comme le montre cette thèse, même dans la pratique religieuse. Réduire le féminisme à une définition précise ne permettra jamais de faire avancer la cause des femmes ou de prendre toutes les femmes en compte.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ.....</b>	<b>XI</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
Problématique.....	6
Hypothèses .....	9
Hypothèse principale.....	9
Hypothèses secondaires .....	9
Cadre conceptuel .....	10
Disciplines.....	10
Courants théoriques.....	13
Concept-clé .....	16
Émancipation.....	16
Objectifs .....	17
Contribution scientifique.....	18
Limites de la recherche.....	20
Structure de la thèse.....	20
<b>CHAPITRE I : REVUE DE LITTÉRATURE.....</b>	<b>23</b>
1.1. Revue de littérature sur l'émancipation des femmes .....	24
1.1.1. Première vague féministe .....	25
1.1.2. Deuxième vague féministe .....	28
1.1.3. Troisième vague féministe .....	31
1.1.4. Positions féministes actuelles .....	33
1.1.4.1. Politiques.....	34
1.1.4.2. Religieuses .....	34
1.1.4.3. La notion du genre .....	34
1.2. Portrait sur la stérilisation .....	36
1.2.1. Historique sur la stérilisation.....	36

1.2.2. Diversité des lois .....	38
1.2.3. Législations et positions générales .....	41
1.2.4. Travaux médicaux actuels .....	44
1.3. Revue de littérature sur le rapport entre religions et féminisme .....	46
1.3.1. Bouddhisme et féminisme .....	46
1.3.2. Christianisme et féminisme .....	47
1.3.3. Hindouisme et féminisme.....	49
1.3.4. Islam et féminisme .....	50
1.3.5. Judaïsme et féminisme .....	51
1.3.6. Principes du rapport entre religions et sexualité .....	52
1.3.6.1. Chasteté et mariage .....	52
1.3.6.2. Plaisir sexuel.....	53
1.3.6.3. Moyens contraceptifs .....	53
1.3.6.4. Homosexualité.....	54

## **CHAPITRE II : SITUATION SOCIO-ÉCONOMIQUE DES FEMMES**

### **BRÉSILIENNES .....**

2.1. Portrait socio-économique du Brésil .....	57
2.1.1. Historique .....	57
2.1.2. Démographie .....	58
2.1.3. Contexte social .....	61
2.1.4. Portrait des femmes noires de Bahia .....	64
2.1.4.1. Région, race et genre.....	64
2.1.4.2. Portrait légal et normatif .....	65
2.1.4.3. Portrait socio-économique .....	67
2.2. Caractéristiques du mouvement d'émancipation des femmes du Brésil .....	70
2.2.1. Mouvements féministes brésiliens .....	70
2.2.1.1. Origine du mouvement féministe brésilien .....	71
2.2.1.2. Mouvements féministes religieux .....	72
2.2.1.3. Mouvement pour les droits sexuels.....	73

2.2.1.4. Mouvements noirs, le <i>Black feminism</i> .....	74
2.2.2. Travaux sur les problèmes relationnels hommes/femmes au Brésil .....	75
2.2.3. Études sur l'émancipation des Brésiliennes .....	77
2.3. Stérilisation au Brésil .....	79
2.3.1. Historique et autres méthodes contraceptives .....	79
2.3.2. Principales positions.....	80
2.3.2.1. Visions négatives .....	80
2.3.2.2. Visions positives .....	81
2.3.3. Études sur la stérilisation .....	83
2.3.3.1. Inscription dans le <i>Black feminism</i> .....	84
2.3.3.2. Remise en question du <i>Black feminism</i> , retour au féminisme matérialiste .....	89
 <b>CHAPITRE III : LE CANDOMBLÉ ET LA SITUATION DES FEMMES BAHIANAISES .....</b>	 <b>93</b>
3.1. Présentation du Candomblé.....	94
3.1.1. Historique.....	94
3.1.2. Études sur la constitution du Candomblé .....	95
3.1.3. Nations .....	100
3.1.4. Divinités .....	100
3.1.4.1. Dieu .....	101
3.1.4.2. Jésus .....	102
3.1.4.3. Marie .....	103
3.1.4.4. Autres divinités .....	106
3.1.5. Hiérarchie spirituelle.....	108
3.1.6. Pratiques.....	108
3.1.7. Études sur la ritualité.....	110
3.2. Candomblé et situation des femmes bahianaises .....	112
3.2.1. Candomblé et émancipation.....	113
3.2.2. Candomblé et critique du <i>Black feminism</i> .....	117

3.3. Études sur le Candomblé et la sexualité.....	118
3.4. Idéaltype féminin- l'exemple d'Iemenja : principes du Candomblé pour une définition de la place et de la sexualité des Bahianaises noires .....	120
3.4.1. Principes sur le rôle de l'idéaltype du Candomblé.....	121
3.4.1.1. Statut matrimonial .....	121
3.4.1.2. Maternité .....	125
3.4.1.3. Matrilinearité.....	127
3.4.2. Principes sur la sexualité de l'idéaltype du Candomblé.....	128
3.4.2.1. Procréation .....	128
3.4.2.2. Sexualité responsable et modération .....	129
<b>CHAPITRE IV : MÉTHODOLOGIE .....</b>	<b>134</b>
4.1. Type de recherche .....	135
4.1.1. Étude phénoménologique .....	136
4.2. Méthode de cueillette .....	138
4.2.1. Outils pour les entrevues : questionnaire, formulaires et cahier de note.....	138
4.2.1.1. Questionnaire (en Annexe A1-2) .....	138
4.2.1.2. Formulaire de consentement (en Annexe B1-2) .....	139
4.2.1.3. Formulaire de confidentialité (en Annexe C1-2) .....	139
4.2.1.4. Cahier de notes .....	140
4.2.2. Respect des codes et spécificités .....	140
4.2.3. Choix du type d'entrevues.....	143
4.3. L'échantillonnage .....	144
4.3.1. Choix de l'échantillon .....	145
4.3.2. Critères de sélection des répondantes.....	145
4.4. Protocoles d'observation .....	146
4.5. Cueillette des données .....	147
4.6. Chronologie des observations .....	148
4.7. Description des participantes.....	149

4.8. Valeur dépendante, valeurs indépendantes et variables intervenantes .....	153
4.9. Méthodes statistiques .....	154
4.10. Méthode de traitement de texte .....	155
4.11. Méthode d'analyse .....	156
<b>CHAPITRE V : PRÉSENTATION DES RÉSULTATS .....</b>	<b>158</b>
5.1. Questions sur l'émancipation .....	160
5.1.1. Est-ce que les femmes sont valorisées par le Candomblé? .....	162
5.1.2. Comment les relations hommes/femmes sont perçues par le Candomblé?..	162
5.1.3. Comment le Candomblé représente-t-il le rôle des femmes dans la société et dans la famille?.....	163
5.2. Questions sur la stérilisation.....	164
5.2.1. Est-ce que le recours à la ligature vous apparaît conforme aux principes de votre religion?.....	165
5.2.2. De qui relève le choix de recourir à la ligature?.....	166
5.3. Section 1 : Relations hommes/femmes-émancipation .....	167
5.3.1. Domination des femmes.....	168
5.3.2. Complémentarité .....	171
5.3.3. Égalité entre les sexes.....	174
5.3.4. Division spirituelle différente.....	176
5.3.5. Domination des femmes sur les hommes.....	178
5.4. Section II : La contraception .....	180
5.4.1. Création divine .....	181
5.4.2. Conseils des chefs spirituels.....	183
5.4.3. Choix du couple.....	186
5.4.4. Choix de la famille .....	187
5.4.5. Pas d'intervention de l'Église.....	190
5.4.6. Choix individuel des femmes .....	191



## **CHAPITRE VI : TYPOLOGIE DES PERCEPTIONS SUR LE CANDOMBLÉ ..195**

6.1. Candomblé hiérarchique.....	195
6.2. Candomblé procréationiste.....	201
6.3. Candomblé familial .....	204
6.4. Candomblé égalitaire.....	207
6.5. Candomblé par et pour les femmes .....	211
6.6. Candomblé, agent de reproductions sociales .....	214

## **CHAPITRE VII : CANDOMBLÉ, ÉMANCIPATION ET STÉRILISATION.....219**

7.1. Candomblé et émancipation .....	220
7.1.1. Valorisation des femmes .....	220
7.1.2. Relations hommes/femmes .....	222
7.1.3. Perceptions voulues .....	225
7.1.4. Teneurs des perceptions négatives .....	227
7.1.5. Complémentarité .....	230
7.1.6. Rôle de la religion .....	232
7.1.7. Reproductions sociales .....	234
7.2. Candomblé et stérilisation .....	237
7.2.1. Ligature des trompes .....	237
7.2.2. Vasectomie .....	239
7.2.3. Problèmes liés à la recherche sur la stérilisation .....	242
7.2.4. Avortement .....	244
7.2.5. Rôle de la religion procréative .....	245
7.2.6. Rôle de la religion ouverte et compréhensive .....	248
7.2.7 Reproductions sociales .....	252

## **CONCLUSION .....258**

## **ANNEXES.....268**

### **ANNEXE A1.....268**

ANNEXE A2.....	270
ANNEXE B1.....	272
ANNEXE B2.....	279
ANNEXE C1.....	285
ANNEXE C2.....	287
 <b>MÉDIAGRAPHIE.....</b>	 <b>289</b>

## RÉSUMÉ

À l'intérieur de cette thèse, une analyse exhaustive du Candomblé est proposée en lien avec deux enjeux spécifiques: l'émancipation des femmes et la stérilisation. Partant d'une vision sociale et intersectionnelle, nous nous sommes intéressée aux perceptions que les femmes qui pratiquent cette religion véhiculent à l'égard de ces phénomènes. En outre, le Candomblé a souvent été décrit comme une religion féministe, par et pour les femmes. Nous nous sommes donc demandée si la religion peut s'avérer un moyen d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité religieuse et politique. Pour y répondre, nous avons interrogé vingt femmes bahianaises sur les possibilités émancipatrices et contraceptives de leur pratique religieuse. Concrètement, nous leur avons demandé ce qu'elles pensaient de la valorisation des femmes, des relations hommes/femmes et de la place sociale des hommes et des femmes permise par leur religion. Nous les avons aussi interrogées au sujet de leur positionnement concernant la stérilisation, si pour elles la stérilisation est conforme aux principes de leur religion et de qui relève la décision de recourir à ce moyen contraceptif. Des unités de sens ressorties des réponses obtenues est apparue une certaine échelle des types de Candomblé perçus (hiérarchique, procréatif, familial, égalitaire ou encore par et pour les femmes) et des apports importants empiriques sur les plans de l'émancipation, de la primauté de la complémentarité, des rejets de la vasectomie et de l'avortement, de l'acceptation invétérée de la ligature des trompes, des problèmes d'éducation sexuelle et de la primauté de la décision du couple. Une proposition originale est ici amenée à partir du cas bahianais pour revoir la position prévalent depuis Weber (1996 (1910-1920)) sur la conciliation religion/modernité. Il est fort à parier que cette combinaison peut également être possible pour d'autres religions étant donné les nombreuses tentatives religieuses d'adaptation à la modernité et l'héritage religieux multiple du Candomblé.

Mots-clés : CANDOMBLÉ, ÉMANCIPATION, STÉRILISATION, BAHIANAISES NOIRES

## INTRODUCTION

Les perceptions des femmes sur leurs conditions de vie ont énormément changé à travers le temps. Ayant une place secondaire, les femmes ont généralement été associées aux tâches domestiques à travers l'histoire. Malgré certaines volontés d'égalité entre les hommes et les femmes, notamment à travers l'égalité du nombre de divinités masculines et féminines dans l'Antiquité, et ce, même si la religion n'est pas particulièrement reconnue pour permettre une amélioration des conditions des femmes, il faut attendre le XIII<sup>e</sup> siècle pour véritablement parler de féminisme. En effet, les écrits de Christine de Pisan<sup>1</sup> ont révolutionné tranquillement les mentalités concernant la place des femmes dans les sociétés, surtout occidentales.

À partir de ces travaux, plusieurs générations de femmes et d'hommes ont été inspirées pour lutter pour l'émancipation des femmes (processus d'affranchissement des dominations patriarcales). On peut penser à Margaret Cavendish, Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill, etc. (Offen, 2000). Ce faisant, à la moitié du 19<sup>e</sup> siècle naît la première vague féministe. Revendiquant pour les droits civiques et les droits au travail, les féministes, dont les suffragettes, ont permis des acquis importants pour les femmes. Suivant ces mouvements, s'impose la deuxième vague féministe. Considérable à l'échelle planétaire, et ce, à un niveau inconnu lors de la vague précédente, cette vague des années 1960-1970 a amené un courant de revendications pour les droits des femmes en général. La libéralisation de la sexualité des femmes est l'une des revendications principales des femmes de cette seconde vague. La contraception y est énormément associée. Après les nombreux tests contraceptifs faits sur les populations du Sud, étant donné les nombreuses réticences au Nord (De Zordo, 2006), la pilule est finalement acceptée en Occident. Malgré de nombreuses discriminations raciales et médicales au XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux

---

<sup>1</sup> Considérée comme la mère du féminisme, de Pisan ou de Pizan est une italienne née en 1364 et morte en 1430. Au cours de sa vie, elle a étudié à l'Université de Bologne et a écrit *Ditié de Jeanne d'Arc*, *Cent ballades d'amant et de dame* et *La cité des dames* en plus de nombreux textes poétiques. Oubliée pendant des siècles, elle est redécouverte à la fin des années 1970 par l'ouverture d'études féministes dans plusieurs universités. (Albistur et Armogathe, 1977)

années 1980 par la pratique, entre autres, de la stérilisation eugénique (Aubert-Masson, 2005; Gayon, 2013), la stérilisation est finalement acceptée comme moyen contraceptif en Occident. Il faut attendre les années 1990 pour voir le même genre d'acceptation au Sud, comme il est le cas au Brésil où la stérilisation est légalisée en 1996 (Caetano et Potter, 2004), ce sur quoi nous reviendrons. Suite à cette phase féministe, les années 1990 voient naître des féministes d'un tout autre ordre, c'est l'éclatement des féminismes. Les femmes se mobilisent autour des enjeux postcoloniaux, raciaux (*Black feminism*) et sexuels (queer). C'est l'éclatement, mais l'affadissement du féminisme dans plusieurs pays d'Occident ou carrément sa fin selon Emily Hill (2015), où les questions féministes se divisent surtout autour des différences culturelles et religieuses face aux immigrants (Vatz-Laaroussi et Laaroussi, 2014).

Le féminisme, s'il est affadi pour plusieurs en Occident, malgré certaines résurgences sporadiques surtout concentrées autour d'enjeux sexuels (Roca I Escoda, Praz et Lépinard, 2016), n'est certainement pas mort en Amérique latine où les luttes sociales sont toujours très nombreuses. Pauvreté, racisme et sexisme, plusieurs d'entre elles voient dans le contrôle de la sexualité des possibilités émancipatrices. Étant donné les dominations Nord-Sud où les femmes du Sud payent souvent le coût de l'émancipation de leurs comparses du Nord, notamment par la traite sexuelle (Spivak, 1988; Mohanty, (2004 (1984))), les femmes du Sud revendiquent particulièrement leur liberté sexuelle et contraceptive.

L'avortement étant toujours interdit dans plusieurs pays, notamment le Brésil, le Salvador et le Nicaragua (OMS, 2017), les luttes contraceptives y sont particulièrement véhémentes. Vue comme un gros succès, la légalisation de la stérilisation a été perçue comme une démocratisation des moyens contraceptifs, les autres moyens étant coûteux et peu accessibles pour les populations plus démunies. La stérilisation a été proposée comme moyen de contraception gratuit avec l'accord du conjoint notamment au Brésil, au Chili et au Guatemala (Engender Health, 2002<sup>2</sup>; OMS, 2015). Cette ouverture au

---

<sup>2</sup> Bien que ce rapport de l'Engender Health date de plus de quinze ans, les informations présentées y sont très pertinentes et toujours valides, ce que nous avons vérifié. Si les informations du rapport n'étaient plus exactes nous avons mis directement les autres sources plus actuelles, sinon nous avons gardé le rapport comme source afin de conserver une honnêteté intellectuelle liée à nos sources primaires.

contraceptif gratuit tourne la culture contraceptive vers l'adoption de cette méthode, et ce, particulièrement pour les femmes du Sud.

Cette hyper responsabilisation des femmes dans la contraception a été décrié par plusieurs (Davis, 2008; Bozon, 2005; Tahon, 1999), notamment pour sa protection des capacités procréatives des hommes. En effet, certaines telles que Davis (2008), du *Black feminism*, a déploré l'utilisation de la stérilisation comme moyen de contrôle patriarcal de l'État sur le corps des femmes noires. Ce phénomène s'expliquant, entre autres, par la pauvreté qui touche souvent ces populations descendantes d'anciens esclaves, il est apparu rapidement que la stérilisation était le moyen contraceptif le plus utilisé par les femmes noires (IBGE, 2014).

Historiquement jugée de manière négative, la stérilisation a souvent été vue comme un moyen de répression, à la fois, de la virilité (pour la vasectomie) et, à la fois, des personnes racisées. Les féministes s'inscrivant dans le *Black feminism* ou encore dans le postcolonialisme ont dénoncé ces discriminations raciales et ces atteintes au libre-choix des femmes par les notions de génocide (Davis, 2008) et de féminicide (le fait de tuer des femmes spécifiquement, parce qu'elles sont des femmes) (Lapalus, 2015 : 85). De plus, la stérilisation, principalement féminine, est vue comme une discrimination patriarcale imposée aux femmes, comme les hommes ne vivent pas ce type de pressions liées à la stérilisation.

Pourtant, plusieurs femmes voient l'arrivée de la légalisation de manière positive d'autant plus que ces gains peuvent être nuancés. En effet, le moyen contraceptif qui peut servir de contrôle médical, étatique et marital peut également permettre un accès inédit aux moyens contraceptifs pour les femmes. Désastreuse d'un point de vue sanitaire, l'illégalité de la stérilisation mettait souvent en péril les femmes qui avaient décidé d'y avoir tout de même recours, tout comme il est actuellement le cas pour l'avortement. De plus, la stérilisation était fréquemment faite sur des femmes qui vivaient des grossesses difficiles à répétition, et ce, sans l'accord de la femme concernée (Caetano, 1999). Avancement pour la prise décisionnelle des femmes, la légalisation de la stérilisation légitime leur place dans la contraception, phase nouvelle dans la gestion de la planification familiale. Ne pouvant certainement pas nier la possibilité d'un contrôle des femmes sur leur corps,

sur le nombre d'enfants qu'elles ont et sur leur sexualité en général, le contrôle étatique insidieux pourrait être possible. Il semble cependant que pour les femmes, la reconnaissance de leur place dans des enjeux qui les concernent directement soit un grand avancement. Moyen contesté et non habituel de l'émancipation des femmes, les contrôles sexuels et contraceptifs sont certainement importants pour une pleine autonomie des femmes sur elles-mêmes. Loin d'être le seul des moyens inusités d'émancipation des femmes en Amérique latine, la religion joue également un rôle de choix dans la mobilisation sociale.

La place de la religion dans l'organisation de l'action collective n'est plus à prouver en Argentine, au Brésil et au Mexique, étant donné le long historique de luttes religieuses syndicales contre les dictatures à l'intérieur de ces pays. Place institutionnalisée par plusieurs organisations, et ce, malgré le recul de l'Église catholique, par exemple, dans plusieurs de ces pays, la religion est le pilier culturel auquel tournent les luttes des «marginiaux» (Parmentier, 2009 : 5). On peut penser aux gens de couleur, aux pauvres, aux femmes, etc. Il n'est donc pas si étonnant de voir une multiplication d'organismes religieux reprendre ces idéaux. Plusieurs illustrations de cette mobilisation sont perceptibles au Sud telles que la mobilisation du Candomblé (Kadya Tall, 2002), *Católicas pelo direito de decidir* (2014), les zapatistes de Chiapas (Godelmann, 2016), etc.

Généralement prise de manière conservatrice, la religion est décrite comme un moyen de contrôle hiérarchique et patriarcal sur les femmes (Dubesset, 2008). Reprenant le type de pensées sur les tentatives d'égalité hommes/femmes partagées par les civilisations antiques, il semble possible que la religion soit un moyen concret et réussi de mobilisation, et ce, même pour les femmes. Si la religion a servi d'instrument de refuge et de luttes contre les pressions patriarcales de la dictature militaire, il semble que la religion puisse continuer ce genre de valorisation, et ce, même en démocratie. Il faut noter qu'à travers l'histoire plusieurs féministes basaient d'abord leurs travaux sur la religion comme de Pisan (1986 (1404-1405)), Marie Maugeret et Marie Duclos (1896-1924) et Amina Wadud (2006).

Ne pouvant certainement pas nier les apports qu'ont permis ces femmes, rejeter une forme de féminisme ne permet pas l'abolition de toutes formes de dominations patriarcales. Il faut prendre en compte le véritable point de vue des femmes pour saisir le type d'émancipation pensé par ces femmes. Une émancipation théorisée parfaite ne serait pas réussie si une seule femme ne se sentait pas émancipée. Il faut donc prendre une approche holistique pour ne pas exclure des types de féminismes et des définitions de l'émancipation qui ne paraissent pas traditionnelles. L'émancipation ne peut certainement pas être restreinte qu'à une seule définition.

Reprenant le contexte particulier des femmes du Sud et combinant deux des formes les plus inusitées d'émancipation pour les femmes, soit la stérilisation et la religion, nous avons décidé de questionner l'émancipation que pouvaient permettre ces deux éléments pour une population aux croisées des dominations genrées, raciales, régionales et Nord-Sud. Comme les moyens traditionnels d'émancipation ne semblent pas permettre une reconnaissance pleine des particularités vécues par ces femmes (Davis, 2008; Crenshaw, 1989; Collins : 1991, etc.), nous avons décidé d'investiguer des domaines qui ne sont généralement pas associés à l'émancipation des femmes, mais qui sont présents de toute manière. Pour ce faire, nous avons choisi de nous consacrer à l'étude du cas brésilien.

Les nombreuses crises démocratiques qu'a connues le Brésil ont mis l'accent sur les diverses étapes que peuvent traverser de jeunes pays dans leurs tentatives de construction étatique. Depuis la fin de la dictature en 1985, le pays d'Amérique du Sud a accueilli, entre autres, la coupe mondiale de la Fédération internationale de football association (FIFA), qui s'y est déroulée en 2014, et les Jeux olympiques de 2016 (Cipriani, 2016). À travers les revendications faites pour la démocratisation et la sensibilisation des enjeux sociaux majeurs, dont la dénonciation des conséquences de ces événements sportifs, la place de la religion a toujours été de marque dans la contestation brésilienne.

Historique riche en mouvements syndicaux religieux, le modèle jusqu'ici proposé par le Brésil recoupe activisme social et implication religieuse, ce pour quoi les mouvements féministes reproduisent la règle brésilienne. Nous nous sommes donc rapidement penchée sur le cas des femmes noires de Bahia, qui nous a semblé être le meilleur symbole des multiples discriminations dont peuvent être victimes les femmes au Brésil. Lors de nos



lectures, le thème de la contraception est ressorti, souvent associé à l'émancipation ou le contrôle étatique sur les femmes noires (Birman, 1991; Caetano et Potter, 2004; Da Silva Cabral, 2014; Rios et al., 2011).

Vue comme un moyen à la fois d'avancement de la cause des femmes et à la fois comme un contrôle sur les Bahianaises noires, la stérilisation est certainement une question qui est toujours d'actualité au Brésil. Entre visions procréatrices et visions libérales, les femmes ont été nombreuses à militer sur la question. La religion a assurément été un pilier important dans les visées procréatrices, comme dans tous débats sociaux brésiliens. Le rôle du Candomblé auprès de ces populations est cependant vu autrement. Principalement vu comme un moyen d'émancipation des Bahianaises noires (Landes, 1994 (1947); Selka, 2007; Sterling, 2010; Washington, 2005), le Candomblé est aussi perçu comme libérateur d'un point de vue sexuel pour ses adeptes. En effet, la sexualité responsable et la modération sont supposées garantir ce genre de conception (Rios et al., 2011), bien que cela ne fût pas étudié en profondeur jusqu'à présent.

## Problématique

L'absence de visions nuancées sur la stérilisation, comme moyen d'autonomisation, nécessite certainement une revisite du phénomène qui semble pouvoir être appuyé par la pratique religieuse. Le Candomblé peut potentiellement venir donner une légitimité idéologique à cette forme d'autonomisation. En effet, plusieurs facteurs sont à prendre en compte pour établir, avec le plus de fidélité possible, la situation de ces femmes. Nous pensons, entre autres, aux dimensions gouvernementales, légales, médicales, féministes, familiales, communautaires et religieuses.

La religion prend une place considérable au Brésil surtout à l'égard de son histoire. Principalement liées à la dénonciation du gouvernement dictatorial, ses actions sont tout de même inscrites dans un contexte plus large de revendications sociales. Encore aujourd'hui, la religion conserve une place particulière au Brésil dans l'organisation revendicatrice tout comme dans l'organisation du quotidien. Bien qu'une baisse de la pratique catholique soit relevée (Gerez, 2016), il ne faudrait pas réduire le contexte

religieux brésilien à une sécularisation imperméable aux mouvements contemporains. En outre, les mouvements magico-religieux sont très populaires au Brésil, comme partout ailleurs. Le phénomène est semblable à Bahia. En effet, les Bahianaises noires se regroupent autour de la pratique du Candomblé, partagée par environ 1,5% de la société brésilienne, comme levier social de solidarité, ce qui est principalement le cas pour les revendications du mouvement noir. Ces chiffres sont difficiles à recueillir comme une partie des pratiquants du Candomblé s'identifie comme étant catholique pour ne pas être discriminée, mais près de 8% de la population brésilienne pourrait pratiquer la religion afro-brésilienne. (IBGE, 2014)

Le lien entre sexualité et religion est fréquemment relevé pour l'ensemble des religions chrétiennes pour ce qui a trait aux maladies transmises sexuellement. La religion est souvent jugée de manière rétrograde si elle n'approuve pas la protection contraceptive dans des cas de propagation rapide des maladies transmises sexuellement en Afrique (Samba, 2016 : 152) et au Brésil (Rios et al., 2011). Le problème est fréquent chez les populations plus démunies et les populations noires, populations qui peuvent être les mêmes. Les recherches faites sur les pratiques sexuelles et le Candomblé relèvent le lien entre le traitement de la religion et les maladies transmises sexuellement (Rios et al., 2011). Le lien entre la sexualité des Bahianaises noires et leur rôle plus politique d'émancipation sexuelle n'a pas été relevé. Un vide théorique existe donc entre la religion et la stérilisation des Bahianaises noires, pratique contraceptive la plus fréquente. La stérilisation est le moyen contraceptif le plus employé au Brésil, 40% des femmes sont stérilisées. Ces proportions sont plus élevées lorsqu'il s'agit directement des femmes noires de Bahia, soit environ 53% (IBGE, 2011). Une des raisons pourquoi la stérilisation est si populaire, c'est qu'elle est la seule mesure contraceptive gratuite à laquelle ont accès les Bahianaises noires. Même si la vision sur la stérilisation est divisée, l'autonomisation des femmes noires de Bahia par la stérilisation est une des vues partagées par plusieurs femmes noires (Da Silva Cabral, 2014). En effet, le taux de satisfaction de ces femmes par rapport à leur stérilisation était estimé à 98% en 2002 (Engender Health, 2002 : 125). La cause principale de regret était liée au manque d'information concernant l'irréversibilité de l'opération (Meloni Vieira et Ford, 1996 : 35). Bien que ce taux date, peu d'actions concrètes ont été entreprises pour rectifier les

inégalités contraceptives et les manques concernant l'éducation sexuelle (Rios et al., 2011). Une posture critique est principalement tenue par des féministes bahianaises noires qui voient la stérilisation comme une mesure de contrôle de l'État sur leur corps. Le Candomblé est peut-être «un refuge et un espace» pour les personnes noires comme le propose Harding (2003), mais l'est-il également pour l'émancipation de ces femmes? De plus, il faut prendre en compte les possibles enlignements féministes que souhaitent conserver les Bahianaises noires par rapport à la vision intellectuelle sur leur religion (Kadya Tall, 2002). Dans les faits, ces féministes revaloriseraient généralement une vision procréatrice de la femme (Sardenberg, 2010 : 232), comme le fait le Candomblé en incitant au plaisir sexuel responsable lié à la procréation (Rios et al., 2011 : 260). Ces présupposés sont intéressants, bien que ce lien entre croyance religieuse et stérilisation ne soit pas suffisamment étudié. Certains travaux ont été entrepris sur les possibilités émancipatrices de la religion, entre tradition et modernité, comme celui de Dubesset (2008), mais la sexualité des Bahianaises noire n'est pas suffisamment abordée par des travaux comme celui de Rios et al. (2011).

Constatant ces manques, nous avons décidé d'explorer ces renforcements émancipateurs pour cette société, où la religion est fondamentale, pour analyser les expériences vécues par les femmes. Ce pays du BRIC's (Brésil, Russie, Inde, Chine et Afrique du Sud) conserve des disparités sociodémographiques très importantes, constat d'un développement économique trop rapide où les conditions de vie des habitants plus démunis ne suivent pas le rythme. La stérilisation est une mesure particulièrement pratiquée sur les femmes à faible revenu. La stérilisation façonne la vie de ces femmes tout comme la pratique religieuse (Bozon, 2005; Rios et al., 2011), qui sont toutes deux des droits individuels selon la Constitution (Constitution brésilienne, 1988 : Partie X et Article VI). Particulièrement révélateurs dans un contexte brésilien, le militantisme religieux, étant présent depuis longtemps (Acciari, 2012), et la culture contraceptive, basée sur la stérilisation, peuvent être combinés pour mieux comprendre le phénomène religieux et ses possibilités émancipatrices. Malgré que le Candomblé, l'émancipation et la stérilisation aient été étudiés séparément, et ce, même récemment, l'union dans un contexte moderne reste latente. Dès lors, **est-ce que la religion peut s'avérer être une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?** En répondant à

cette question de recherche le but est d'élargir les connaissances sur les perceptions sur l'émancipation, la stérilisation et le Candomblé de manière à établir si la religion permet une valorisation de la stérilisation comme moyen d'émancipation des femmes qui le pratiquent.

## Hypothèses

### Hypothèse principale

Nous pensons que la religion peut jouer un rôle important dans les luttes d'émancipation des femmes en permettant une légitimité idéologique à des éléments du quotidien d'autres sphères telles que celles sociales et culturelles. Le Candomblé encourage probablement le développement individuel des femmes dans leur quête d'émancipation, bien que l'émancipation puisse être large comme concept et différente selon chacune. Sinon, le Candomblé influence probablement positivement les femmes dans leur choix de recourir à la stérilisation par sa tolérance. Les principes de modération et de sexualité responsable justifient notre prise de position prématurée. Cela nous semble donc être une vision contemporaine de la sexualité par la religion. En effet, le Candomblé ouvre, par son adaptabilité, une porte à l'organisation politique féministe de la religion, cette dernière ne pouvant être réduite au conservatisme. En d'autres mots, nous pensons que les femmes configurent leur religion à leur convenance. Certaines limites nous semblent cependant être perceptibles. Nous pensons, par exemple, à la valorisation de la procréation qui soumet les femmes à l'association femmes/mères. Malgré cela, les femmes se sentiront tout de même valorisées par leur pratique du Candomblé.

### Hypothèses secondaires

Reliées à notre hypothèse principale portant sur la possibilité des femmes de prendre les outils nécessaires pour rendre leur religion émancipatrice, nous pensons que certains postulats sous-jacents complètent et approfondissent notre vision actuelle sur les possibilités émancipatrices de la religion afro-brésilienne. Nous pensons d'abord que le

Candomblé est construit par les besoins des femmes en matière de contraception, puisque la stérilisation fait partie intégrante des principes d'émancipation prônés par les Bahianaises noires et par plusieurs groupes féministes brésiliens. L'essor qu'a connu la religion est attribuable aux contestations noires nées de la division des mouvements féministes ou des mouvements noirs traditionnels dans les années 1980. C'est cet essor qui remet d'actualité la religion, qui est très certainement reconstruite à partir des nouveaux besoins suggérés par les luttes féministes noires. Cette possibilité d'adaptation repose, entre autres, sur le nombre de femmes qui pratique la religion, ce qui permet une prise en compte des intérêts féminins dans une perspective où la religion est conciliable avec la modernité. Ce qui nous amène à croire que les femmes se sentent probablement plus émancipées par leur pratique du Candomblé que les autres Bahianaises. Elles perçoivent sûrement leur religion comme moyen de rééquilibrer les apports féminins et masculins, ce qui valorise les contributions des femmes.

## Cadre conceptuel

### Disciplines

Nous avons choisi une approche interdisciplinaire afin d'élargir le spectre de la richesse des résultats obtenus. Le but d'une approche interdisciplinaire est de pouvoir prendre en compte les multiples dominations qui peuvent être portées à notre attention, mais aussi de permettre une ouverture aux diverses visions féministes ou antiféministes des femmes interrogées. Une telle perspective comporte son lot de défis conceptuels, mais notre sujet s'y prête bien étant donné sa complexité (Repko, 2008). Expliquer le phénomène de la stérilisation et de la possibilité d'émancipation des Bahianaises noires par la religion nécessite une approche plus holistique qui prend en compte les diverses réalités auxquelles sont confrontées ces femmes. C'est donc pourquoi nous avons choisi de combiner plusieurs disciplines afin de bien saisir la construction de l'identité religieuse et des possibilités émancipatrices. Nous avons choisi la sociologie comme discipline de base pour ancrer notre recherche dans une perspective de combinaison religion-modernité. Nous l'avons également pris pour sa richesse conceptuelle quant à la

construction de l'identité (Hervieu-Léger, 2014), la représentation de l'émancipation (Dewey, 2005 (1946)) et la prise décisionnelle (Sen, 1992). Comme nous pensons que la religion utilise les groupes de revendication et que l'inverse est aussi vrai (Durkheim, 1968 (1912); Weber, 1996 (1910-1920)), les démarches sociologiques pourront nous éclairer sur cette double conception de l'influence de construction sociale. Nous pensons cependant que les volontés modernes façonnent différemment la religion, et ce, plus que l'inverse (Durkheim, 1968 (1912); Weber, 1996 (1910-1920); Landes, 1994 (1947)). En d'autres mots, nous pensons que la religion est utilisée à des fins de politisation du mouvement noir. De plus, nous pensons que la construction de l'identité religieuse des femmes est liée à leur vision de l'émancipation des femmes. La sociologie a abondamment étudié les influences d'interconnexion entre sociétés et religions (Durkheim, 1968 (1912); Weber, 1996 (1910-1920) et Bourdieu, 1971). Cela sera donc un bassin riche pour nous, mais ce ne sera peut-être pas suffisant.

En effet, bien qu'elle permette de se positionner face à l'acceptation et au rejet des pressions sociales (Bourdieu, 1971), en plus de camper la religion hors de la modernité, entre autres, (Weber, 1996 (1910-1920)), la sociologie seule ne permet pas de prendre en compte des intérêts de recherches propres à d'autres courants. Les autres disciplines que nous retenons pour éclairer de manière périphérique notre démarche sont plus particulièrement les sciences politiques, l'anthropologie et la psychologie, notamment celle sociale de la religion. Nous pensons également aux apports possibles du droit et de la médecine. En effet, nous ne prétendons pas maîtriser l'ensemble de ces disciplines, mais nous gardons en tête les apports possibles de chacune. L'intérêt d'une telle approche interdisciplinaire réside en une validation ou une infirmation de nos hypothèses par plusieurs approches différentes (Repko, 2008). Les résultats obtenus n'en seront que plus concluants.

Les sciences politiques sont une discipline basée sur les jeux de pouvoir et les influences à des échelles multiples (Leca, 2012 : 663). Reprenant évidemment les liens étatiques avec d'autres acteurs, les sciences politiques s'intéressent grandement aux questions liées à l'émancipation et à libération ou l'émancipation de certaines populations (Flipo, 2011 : 370), ce qui peut être rattaché aux actions et aux écrits des mouvements féministes. Dans

notre cas de figure, l'émancipation est un concept important, divisé entre émancipation complète et la représentation de l'émancipation qu'entretiennent les Bahianaises noires. La question de la représentativité est d'ailleurs très importante en politique (Cohandet, 2004 : 41). Pour notre travail, la question de représentativité s'inscrit dans un cadre particulier de théories politiques, c'est-à-dire celles féministes, comme il sera expliqué ultérieurement dans la section sur les courants théoriques. Nous pensons, entre autres, à des auteures comme Davis (2008) (génocide et *Black feminism*), Spivak (1988) (concept de subalterne) et Tahon (1999) (féminisme matérialiste et citoyenneté).

Comme notre étude est une étude de terrain, l'anthropologie est une discipline que nous avons retenue étant donné l'apport de la discipline lié aux techniques de recherche et d'interprétation des questionnaires et de leurs réponses. C'est d'ailleurs la première discipline véritablement utilisée pour étudier le Candomblé. En effet, Bastide, sociologue et anthropologue, a mené une enquête de terrain pour cerner la religion qui était alors méconnue (Bastide, 2001 (1958)). L'anthropologie nous est fondamentale aussi pour comprendre les phénomènes de construction identitaire (Laburthe-Tolra, 2007 : 5).

Parallèlement, la question de la représentativité, à partir de la construction de l'identité religieuse, phénomène complexe étudié par la psychologie sociale de la religion (Hervieu-Léger, 2002), entre autres, amène une voie qui permet, sans s'éloigner du terrain de l'émancipation, un regard sur l'identification des Bahianaises noires à un phénomène religieux et à des pratiques particulières. L'explication donnée par la discipline permet d'élargir le spectre des connaissances sur le sujet des Bahianaises noires. La psychologie sociale de la religion amène une dimension, qui ne pourrait être amenée par les sciences politiques. Cela en fait un apport supplémentaire essentiel à notre sujet. En outre, la discipline née à partir de la psychologie sociale, champ qui date de plus d'un siècle (Baggio, 2011), permet une approche plus compréhensive et plus explicative du phénomène.

La combinaison des disciplines sert d'outil méthodologique pour une compréhension plus complète du phénomène religieux social. Cela permet de relativiser l'étendue réelle de l'émancipation des Bahianaises noires par le Candomblé. Nous regarderons la tolérance

de la religion à la stérilisation par rapport à une vision d'abord centrée sur l'opinion des femmes-mêmes et ensuite, sur une vision plus critique. Une approche disciplinaire conduirait à un travail davantage de surface que de compréhension et de réflexion réelles. C'est donc pour obtenir un travail mieux construit et plus profond que nous choisissons l'étude interdisciplinaire. Cela amène une richesse conceptuelle qui permet d'avoir un travail mieux étoffé, comme il sera présenté dans les sections suivantes.

### Courants théoriques

La sociologie, teintée de psychologie de la religion, compose notre approche féministe. En effet, nous partons des théories sociales de Durkheim (1968 (1912)) sur la religion, comme un reflet de la société, et ce, même en modernité, ce qui s'oppose quelque peu à l'approche de Weber qui pose en contradiction tradition religieuse et modernité (1996 (1910-1920)). Pour Durkheim, «une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent» (1968(1912); 65). «D'ailleurs, il y a une multitude de manifestations religieuses qui ne ressortissent à aucune religion proprement dite; il y a, dans toute société, des croyances et des pratiques éparses, individuelles ou locales, qui ne sont intégrées dans aucun système déterminé.» (Durkheim, 2002 (1897-1898) : 4). Ce type de système non institutionnalisé ne s'applique pas parfaitement au Candomblé, organisé et répandu, et ce, malgré son aspect syncrétique. Le syncrétisme, vu comme un «butinage» des croyances selon certains (Droz, Soares et Gez, 2016), est un concept plutôt récent (Champion, 1993). Pour le Candomblé, l'assemblage des croyances est entre résistance et conformisme depuis les années 1530-1549, soit bien avant l'invention du terme syncrétisme. Cette reprise actuelle du Candomblé constitue un élément en faveur de la théorie de Durkheim également, qui, bien que contesté pour la question de l'individualité non intégrée dans ses théories (Disselkamp, 2005 : 115), amène une idée intéressante de la religion comme élément communautaire, souvent jugé comme étant important à l'intérieur du Candomblé (Chanson, 2014; Agier, 1989; Bozon, 2005). Sans



strictement expliquer la religion comme un élément de définition temporelle de la société, nous prenons en compte les principes tout de même constitutifs de la religion relevés par Bastide en 1958, ce qui constitue l'un des premiers points d'arrimage de la religion. Il n'y aurait pas de meilleure représentation de la société que ce qui fige le sacré, peu importe qu'il s'agisse d'une religion traditionnelle ou non. La religion est donc une forme de construction sociale (Bourdieu, 1971 : 298). Bien que certaines critiques sociales soient adressées à Bourdieu (1971) de simplification et d'artificialité des conclusions, nous gardons en tête son approche pionnière en sociologie. En effet, même si on lui reproche de faire une réduction des diverses compositions sociales de la vie humaine, nous pensons que de garder l'adaptabilité de la religion à travers le temps comme élément central pour notre recherche, tout en prenant en compte les diverses compositions sociales, politiques et religieuses, etc. des femmes pratiquant la religion afro-brésilienne, nous permet d'éviter le genre de simplifications «bourdieusiennes» (Glinohier, 2010). L'élément de prise de contrôle des femmes sur la religion nous semble trop primordial pour évacuer Bourdieu (1971), et ce, malgré les faiblesses observées dans son travail. Concrètement, pour le Candomblé, il semble évident qu'un changement a été opéré au fil de l'histoire. Un enlignement féministe a probablement été opéré au sein de la religion avec les années. Comme plusieurs théoriciennes de la religion le disent, le Candomblé semble être par et pour les femmes (Landes, 1994 (1947); Selka, 2007; Sterling, 2010; Washington, 2005), ce qui serait sans doute une adaptation importante de la religion à travers les luttes sociales.

La construction de l'identité religieuse est une théorie essentielle à notre approche qui complète le processus de construction plus large de la religion selon Durkheim (1968 (1912)). Le concept basé sur la transmission religieuse et sur la construction de systèmes de valeurs explique comment l'identité religieuse ne se fige jamais véritablement à travers le temps. En effet, l'identité est toujours mouvante selon l'époque et la personne concernée (Rex, 1995 : 114). Prenant en compte ces réalités mouvantes, la construction religieuse est particulièrement pertinente pour le Candomblé qui a connu un regain de popularité avec la montée des revendications noires. Cette théorie apporte son legs de concepts importants pour comprendre véritablement le phénomène religieux qui se co-construit à travers le temps et les événements, comme il a été relevé déjà pour le

Candomblé (Kadya Tall, 2002 : 441). L'apport religieux de notre recherche amène à se questionner sur la construction et l'identification religieuses. Pour établir s'il s'agit en quelque sorte d'une émancipation pour les Bahianaises noires d'avoir accès à la stérilisation, malgré la prédominance de la maternité pour le Candomblé (Andreson, 2012), il faut savoir ce à quoi les femmes s'identifient. L'identification au Candomblé est particulièrement pertinente étant donné le nombre plus élevé de femmes qui le pratique que d'hommes (IBGE, 2014). Il en résulte forcément une religion basée davantage sur l'évolution des femmes que ne le sont les religions traditionnelles (Cordovil, 2016; Selka, 2007). La matrilinearité en est un bon exemple. Bien que ce système d'héritage basé sur la mère ne garantisse pas une pleine égalité des sexes, ce fonctionnement est propre à certaines communautés s'éloignant des courants traditionnels. La sexualité responsable et la modération permettent également une certaine prise en compte des volontés féminines dans leurs tentatives d'amélioration de leurs conditions de vie ou dans leur sexualité (Rios et al., 2011).

Les théories féministes, en particulier les matérialistes françaises telles que Tahon (1999) et les *Black feminists* telles que Davis (2008), peuvent également éclairer les perceptions face à l'émancipation et à la stérilisation, puisqu'elles permettent de rendre compte des constructions religieuses sur la stérilisation. Ces courants sont importants à prendre en compte, car ils permettront de remettre en perspective les différentes visions des participantes. En effet, il serait très surprenant que toutes les personnes interrogées aient exactement les mêmes relations avec le religieux et avec leur vision de la stérilisation. Leurs enlignements théoriques concernant la stérilisation seront très probablement inscrits dans ces approches féministes, mais également ils pourront être questionnés scientifiquement par des postures contraires. C'est donc pourquoi nous prenons une approche intersectionnelle, «d'entrecroisement des systèmes d'oppression» (Corbeil et Marchand, 2007 :1). Cette vision permet de mieux rendre justice aux réalités des femmes noires dans ce qui est actuel des violences qui leur sont faites au Brésil et dans leurs identifications multiples (Corbeil et Marchand : 2007 ; Werneck, 2005). De plus, l'approche intersectionnelle met l'accent sur la gravité de chacune des discriminations comme un tout attribuable à plusieurs facteurs, ce qui permet une vision

holistique. La complexification de l'analyse intersectionnelle par superposition avec d'autres courants théoriques permet d'élargir les possibilités de l'analyse intersectionnelle qui s'en trouve limitée sinon (Yuval-Davis, 2006).

Nous gardons en tête les explications ou les motivations des femmes qui peuvent se rapprocher de l'approche matérialiste (basée sur la revendication des droits sexuels à partir des années 1960) (Tahon, 1999), l'approche postcoloniale (basée sur la différenciation des relations Nord-Sud), où la femme du Sud est la subalterne (Spivak, 1988) et l'approche du *Black feminism* brésilien (basée sur les dominations qui sont vécues principalement par les femmes noires, l'approche permet une réelle prise en compte des réalités socio-économiques que subissent les femmes concernées) (Davis, 2008; Werneck, 2005). Nous préconisons une telle approche pour prendre en compte des éléments qui sont plus complets que les seuls apports du *Black feminism*, important pour les Bahianaises.

Concept-clé :

Émancipation :

L'émancipation est d'abord vue comme un acte légal de libération. Plus largement, il s'agit du processus par lequel les femmes, par exemple, ont pu s'affranchir des dominations patriarcales. Weber définit ainsi les relations de pouvoir : «La domination suppose la chance de trouver un groupe de personnes prêtes à obéir à un ordre déterminé» (Weber, 2003 (1921)), ce qui peut être appliqué aux noirs et aux femmes. Cette définition a servi de précepte pour les théories féministes du matérialisme français, du *Black feminism*, de l'intersectionnalité, du postcolonialisme, queer. L'émancipation passe aussi par le statut de personnes juridiques à part entière (Tahon, 1999), souvent associée à l'autonomisation, participation et droits dans les domaines civil, politique, social, économique et culturel (Maghadam et Senftova, 2005). Revendication principale de la deuxième vague de féminisme, l'émancipation est encore un concept important pour les femmes du Sud qui l'ont repris en incluant une émancipation des rôles secondaires qu'elles occupent à cause de l'émancipation des femmes du Nord, ce qui peut parfois

conduire à une dégradation de leurs conditions de vie (Spivak, 1988). Nous tenterons donc de voir si la pratique du Candomblé permet une amélioration ou une concrétisation de ces postulats pour les pratiquantes que nous rencontrerons. La religion est souvent jugée comme étant féministe et émancipatrice (Landes, 1994 (1947); Souza Lobo, 1991; Selka, 2005; Washington, 2005; Sterling, 2010; Garcia Navarro, 2013), il n'en sera que plus intéressant de voir si les femmes de différents *terreiros* (temples) sont en amont avec cette vision véhiculée à travers de nombreux travaux sur la question. Il ne faut pas non plus perdre de vue la vision que veulent projeter les femmes de leur religion qui peut être différente de leur vision réelle (Kadya Tall, 2002). De plus, les possibilités d'émancipation par l'entremise religieuse semblent être principalement polarisées entre des postulats extrêmes conservateurs et, aussi, des postulats plus modernes (Dubesset, 2008), ce qui complexifie davantage le processus décisionnel. Souvent associé au théoricien de la psychologie Herbert Alexander Simon (1955), le processus décisionnel est lié à la capacité de délibération pour une prise de décision. L'intelligence est la première phase d'investigation qui permet la modélisation en concepts pour la sélection. (Espinasse, 2009 :27; Simon, 1955) Le modèle ainsi proposé par Simon (1955) se base sur une rationalité limitée qui peut être complétée par la reproduction sociale des schèmes intégrés (Bourdieu, 2002) ou encore à la capabilité qui revient à la mise en œuvre ou non d'un choix (Sen, 1992). Cela est également pertinent pour la vision et le processus décisionnel que peuvent avoir nos participantes.

## Objectifs

Nous souhaitons déterminer à partir du cas particulier des femmes bahianaises et de leurs perceptions sur la stérilisation comme moyen d'émancipation, si le Candomblé influence ce choix et contribue à lui donner une légitimité. Si des liens existent, nous pourrions enrichir les positions théoriques déjà émancipatrices du Candomblé. Bien que potentiellement modéré, un tel impact donnerait une idée du rôle de la religion dans des enjeux contemporains sans la figer à un rôle strictement essentialiste. La contribution de notre thèse serait tout de même utile à l'étude du religieux contemporain en amenant

de nombreuses pistes de réflexions pour étudier les liens entre religion, mesures contraceptives, sexualité et libre arbitre des femmes. Si dans le cas inverse, notre hypothèse est infirmée, l'objectif ne sera pas atteint, mais la valeur scientifique n'en sera pas forcément amoindrie. En effet, les résultats obtenus ne pointeront peut-être pas vers un rôle direct du Candomblé dans l'émancipation ou la stérilisation des femmes noires de Bahia, mais ils pourront peut-être montrer les limites de l'impact religieux sur les postures féministes.

### Contribution scientifique

De cette thèse devrait découler une recherche originale qui propose d'étudier un lien qui jusqu'à présent reste inexploré. L'impact du Candomblé sur l'émancipation et le choix contraceptif des femmes noires de Bahia apportera du nouveau à l'étude anthropologique faite autant sur cette religion que sur la situation des femmes noires de la région. Les études d'envergure commençaient à dater (Bastide, 2001 (1958); Verger, 1982 (1957); Kadya Tall, 2002) et les positions, à être restreintes par disciplines (danse, médecine, religieux contemporain, etc.). Pour une religion dite féministe, le peu d'études sur les conditions de vie et les perceptions des femmes sur des enjeux modernes est flagrant. Notre travail sera certainement un apport ethnographique à la connaissance de la situation des femmes de Bahia.

Comme la stérilisation est également contestée comme mesure contraceptive, notre thèse permet un apport à une meilleure compréhension de la stérilisation comme avenue d'autonomisation pour les femmes. Ne souhaitant pas restreindre le féminisme et les moyens d'émancipation qu'il puisse prendre, nous prenons le travail féministe dans une perspective plus large de sorte que nous serons en mesure de rendre compte de la complexité de la compréhension globale du mouvement d'émancipation féminin. Il permettra d'établir également si l'émancipation est possible par la stérilisation et par la légitimation religieuse, ce qui donne une perspective actuelle à l'étude de la religion. C'est donc un apport utile qui relève les éléments actuels de l'étude du religieux contemporain : syncrétisme, mysticisme et fondamentalisme. En prenant en compte les

formes non traditionnelles que peuvent prendre les moyens d'émancipation des femmes, cela contribue à éclairer le rôle que la religion peut jouer à l'intérieur des luttes sociales et politiques contemporaines tout en ouvrant le spectre des définitions sur les éléments qui composent l'émancipation.

De plus, le Candomblé permet d'extrapoler le lien de la religion dans le Sud principalement, mais également dans un contexte moderne occidental, ce qui en fait une force postcoloniale. Le magico-religieux en est un exemple. Lors de notre terrain, l'adoption d'une loi spéciale visant l'abolition du Candomblé pour son côté magico-religieux était débattue. En effet, les sacrifices animaliers dérangeaient et ont failli conduire à l'interdiction de la pratique de la religion. Ce projet de loi n'a finalement pas été accepté. D'importance indéniable dans un contexte de survivance difficile, son étude devient un phare pour toutes les religions menacées dans leur existence. Si sa disparition n'a pas été votée, il n'en demeure pas moins que le Candomblé a connu de meilleures périodes.

Notre travail devient essentiel, car la menace constante que vit le Candomblé au Brésil en fait peut-être un des derniers sur le sujet. De plus, peu d'entrevues ont été faites auprès des Bahianaises en général et particulièrement celles qui pratiquent le Candomblé. Les postures théoriques manquent de vérification auprès de la population cible et c'est ce que nous souhaitons rétablir. La recherche que nous proposons jette un éclairage contemporain sur les perceptions des femmes quant à leur émancipation et leur contraception. Un enrichissement sur la perception de la religion en soi est garanti par le partage généreux des femmes que nous interrogerons. Comme mentionné, si l'objectif de notre travail n'est pas atteint, la contribution scientifique de notre travail n'en sera pas annulée. Le travail permettra tout de même de voir l'impact le plus contemporain à ce jour du Candomblé sur la sexualité des Bahianaises noires et sur la stérilisation au Brésil comme choix justifiable d'un point de vue religieux.

### Limites de la recherche:

Sélectionner seulement vingt femmes noires d'une région en particulier occasionne certaines considérations pour notre recherche. Ce choix théorique repose sur la croyance en une situation particulière vécue par les femmes noires de Bahia par rapport aux autres Brésiliennes. Les conditions socio-économiques des Bahianaises noires sont uniques. De plus, elles sont les principales ferventes de la religion à bases africaines. Bien que cela ne puisse représenter tous les liens entre religions et femmes ou ceux que ces femmes entretiennent avec cette religion, nous pensons que ces choix amèneront un approfondissement concret sur le sujet. Nous sommes consciente que cette étude est limitée par le nombre de femmes interrogées. Notre étude n'est pas un recensement, ce qui n'assure pas une couverture de toutes les femmes de Bahia ou du Brésil. De plus, les visions risquent d'être très variantes selon les communautés d'appartenance, les *terreiros*. Comme notre étude ne s'étend pas dans le temps, n'étant au Brésil que pour quelques semaines, il serait impossible de voir beaucoup plus de femmes qu'il ne sera le cas. De plus, cette réalité temporelle nous amène également à développer des liens plus superficiels avec les communautés du Candomblé de Bahia, ce qui pourrait altérer quelque peu les résultats, selon la volonté des femmes de parler de leur religion, d'émancipation et de stérilisation, étant toutes des questions sensibles. Comme peu de femmes sont interrogées en peu de temps, il est possible que notre recherche ne puisse pas prendre en compte d'autres réalités liées au quotidien des femmes. Notre couverture des conditions des femmes en est donc réduite. Limitant l'émancipation à la stérilisation, il est très possible que d'autres réalités sexuelles et contraceptives nous échappent, et ce, malgré le choix d'entrevues semi-dirigées.

### Structure de la thèse :

Pour répondre à notre question de recherche, nous avons décidé de faire une étude approfondie des perceptions qu'entretiennent les femmes qui pratiquent le Candomblé sur l'émancipation et la stérilisation. Partant de ces intérêts, nous nous sommes rendue dans la région du Nord-est du Brésil afin d'obtenir la vision de vingt femmes noires pratiquant

le Candomblé sur ces deux questions. Notre travail sera divisé en sept chapitres afin de montrer notre méthode de travail complète et les résultats conséquents. Le premier chapitre constituera l'état de recherche large sur les sujets des mouvements d'émancipation féminine, la stérilisation, les liens entre religion, féminisme et sexualité. Il sera complété par les chapitres II et III. Par la suite, un bref tour d'horizon sur le contexte brésilien sera fait à partir de la situation sociale brésilienne, les mouvements féministes brésiliens d'émancipation et la stérilisation féminine au Brésil. Le troisième chapitre dressera un portrait du Candomblé entre postures de base, postures sur les attentes envers les femmes et postures sur la sexualité. Le chapitre suivant, le quatrième, la méthodologie, posera les balises théoriques servant à notre analyse terrain,. Le type de recherche, la méthode de cueillette, les outils de cueillette, le respect des codes et des spécificités du terrain, le type d'entrevue, les protocoles d'observation, la cueillette des données, la chronologie des événements, la description des participantes et les méthodes d'analyse y seront développés. À l'intérieur du cinquième chapitre, une présentation exhaustive des résultats sera faite par description statique des résultats obtenus et par description des unités de sens relevés. Rendre compte des réalités obtenues est essentiel à une bonne compréhension du travail dans son ensemble. Le regroupement des résultats ouvrira la porte à l'analyse de contenu. Ces résultats en unités de sens permettent de mieux voir les liens entre les résultats bruts et le travail d'interprétation. Le sixième chapitre se concentrera sur les types de Candomblé relevés par les unités de sens recueillis lors de nos entrevues. Cinq types de visions sur la religion afro-brésilienne ont été répertoriés par notre travail. Ils sont d'ailleurs suivis d'une analyse sur les reproductions et les contestations sociales, analyse sociale qui teintera également le chapitre suivant dans chacune des grandes questions de notre thèse, à savoir l'émancipation et la stérilisation. Finalement, le septième chapitre, le cœur de notre approche, portera sur notre analyse des groupes de sens relevés sur l'émancipation et la stérilisation. Ces articulations en thèmes concluront notre thèse afin de voir l'étendue des résultats obtenus lors de nos entrevues.

Pour conclure, nous espérons grâce à cette thèse relever davantage les conceptions des femmes sur l'émancipation passant par les liens entre Candomblé et stérilisation. Par nos présentations sur l'émancipation et la stérilisation, nous croyons qu'il est possible de



donner une image révélatrice de l'impact de la religion, malgré de nombreuses théories de sécularisation, et d'ouvrir les visions quant à l'idée préconçue que la religion est fermée aux réalités modernes (Weber, 1996 (1910-1920)).

## CHAPITRE I

### REVUE DE LITTÉRATURE

À l'intérieur de ce premier chapitre, nous présenterons les grandes lignes des travaux majeurs sur les mouvements d'émancipation des femmes, la stérilisation comme élément de l'émancipation potentielle des femmes et les liens entre religion, féminisme et sexualité. Plus spécifiquement, à l'intérieur de la première section, sur les mouvements d'émancipation des femmes, nous présenterons de manière chronologique les trois vagues féministes. Reconnues depuis les années 1970, les vagues féministes expriment les idéaux entretenus à des périodes historiques différentes par des féministes de divers courants. Les principaux travaux et auteurs seront également présentés à l'intérieur de cette section. Dans la seconde partie, nous présenterons les courants majeurs dans l'étude de la stérilisation, comme moyen contraceptif féminin et comme moyen d'émancipation des femmes. Nous reprendrons les législations, les légalisations et les visions entretenues sur la mesure contraceptive. Finalement, nous présenterons les études faites sur la religion et le féminisme, comme éléments contraires, pour certaines, et conciliables, pour d'autres. Pour ce faire, nous allons présenter les grandes idées, revendications et penseuses de la théologie féministe du bouddhisme, du christianisme, de l'hindouisme, de l'islam, du judaïsme et des principes sexuels de ces religions. À partir de ce premier chapitre, nous serons en mesure d'établir des liens avec le contexte particulier dans lequel s'inscrit notre recherche sur le Candomblé, l'émancipation et la stérilisation des femmes. Des sphères émancipatrices, contraceptives et religieuses que nous aborderons d'abord ici devraient découler une introduction aux théories plus spécifiques au Brésil, comme il est le cas à l'intérieur du chapitre II.

### 1.1. Revue de littérature sur l'émancipation des femmes

À travers l'histoire des mouvements féministes, plusieurs courants et positions différentes sont nés. Malgré les disparités que peuvent connaître ces visions entre elles, un certain consensus existe autour de vagues successives de mouvements féministes. Chacune des trois vagues habituellement représentées est le propre d'une époque, de revendications et de figures importantes. Nous ferons donc un tour d'horizon de ces trois vagues féministes en ordre historique.

Pour bien comprendre ce qui est entendu par féminisme, nous faisons écho à la terminologie d'Hubertine Auclert, première femme à utiliser l'expression (Offen, 2000 : 185), c'est-à-dire que nous considérons féministe toute tentative d'organisation conceptuelle et appliquée en vue d'une certaine égalité face aux hommes. Nous avons choisi d'employer une certaine forme d'égalité, car l'égalité peut être définie de multiples manières sans être compatibles pour autant. Nous n'avons aucunement restreint les champs d'égalité, puisqu'ils peuvent énormément différer d'une femme à l'autre. Certaines peuvent trouver que l'équité ou la complémentarité sont des formes d'égalité, ce qui serait nié par d'autres.

Difficilement définissable, le féminisme peut évoquer tellement de conceptualisations différentes en même temps que nous voulons garder en tête les premières définitions afin de prendre en compte toutes les formes de féminismes possibles sans restriction. Notre point de vue, sur la question et pour notre recherche dans l'ensemble, est de garder large les conceptions féministes pour rendre justice aux femmes interrogées. Nous ne voulons pas déterminer ce qui est du féminisme versus ce qui n'en est pas. Sans vouloir tomber dans ces pièges conceptuels, nous pensons qu'il est possible de faire un travail intellectuel d'analyse féministe sans démolir des conceptions qui pourraient sembler contradictoires. Nous ne faisons pas juge des vies et des conceptions de nos participantes. Cet esprit est essentiel pour un travail en religieux contemporain, comme nous y reviendrons à la troisième section de ce chapitre sur le féminisme religieux.

### 1.1.1. Première vague féministe

Une des vagues les plus contestées temporellement est la première, généralement située autour de 1850 à 1945. En effet, avant cette ère, les mouvements féministes sont difficilement retracés dans l'histoire. Certaines parlent d'une histoire écrite au masculin, les femmes étant rarement retenues dans les livres d'histoire (Gaillard, 2013). Certains recensements font état de requêtes faites par les femmes pour une position nouvelle, sans nécessairement en être une d'égalité face aux hommes, et ce, bien avant le XIX<sup>e</sup> siècle. On peut prendre l'exemple de Christine de Pisan qui a écrit *La Cité des dames* (1386 (1404-1405)), ouvrage consacré à la dénonciation des rapports inégaux entre les hommes et les femmes. Remettant en question, «l'infériorité naturelle» des femmes, de Pisan est considérée comme la mère du féminisme (Albistur et Armogathe, 1977).

Il faut attendre les Temps modernes pour voir d'autres auteures s'insurger de la «domination patriarcale» telles que Mary Astell (1694), Margaret Cavendish (1666), Mary Wollstonecraft (1792), Anne Bradstreet (1650), etc. Certains hommes ont également contribué à la cause comme l'ont fait Henri-Conreille Agrippa de Nettesheim, François Poullain de La Barre et John Stuart Mill. (Offen, 2000)

Pour en revenir directement à la première vague, il est également essentiel de la situer géographiquement. Cette conceptualisation féministe a principalement été occidentale. La plupart des pas en ce sens ont d'abord été observés en Europe. Si l'histoire peut être masculine, elle peut aussi être européenne. Des mouvements plus tardifs ont pris forme en Amérique, principalement aux États-Unis, ce qui s'explique logiquement par une localisation de l'histoire comme arrimage des faits retenus des hommes blancs (Spivak, 1988). L'histoire du féminisme, comme pour bien d'autres types de conceptualisations ou d'inventions, est le sujet de guerres étatiques pour déterminer le premier pays à avoir pensé telles ou telles choses. Nous ne voulons certainement pas réécrire l'histoire ou encore prioriser certaines pensées ou certains pays face à d'autres. Pour ce faire, nous avons donc choisi de présenter les principales idées véhiculées par les auteures ou activistes présentes dans chacun des pays suivants, pris par ordre alphabétique et par continents : Allemagne, Angleterre, France, Russie et États-Unis.

En terres allemandes, il apparaît une division importante entre les féministes de première vague autour des variations de classes sociales, ce qui est particulièrement illustré par la division des deux associations féministes du pays à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Walle, 1994). Avant ces scissions, les femmes se regroupaient autour d'idéaux sur l'accès au travail et au droit de vote. Portées par les actions de Louise Otto, les répercussions ont également été visibles à l'intérieur de la presse. La constatation principale est celle d'une action construite autour d'enjeux, déjà présents dans la société, liés au statut social et aux conditions de vie.

Du côté anglais, les revendications des femmes concernent davantage les conditions des femmes au travail. On peut penser à Harriet Taylor Mill, Joséphine Butler et Annie Besant comme figures de proue du féminisme anglais de première vague (Offen, 2000 : 158). La première est mariée à John Stuart Mill et utilise cette position pour faire publier des écrits précoces sur les droits des femmes. La seconde, travaillant pour l'amélioration des conditions de travail des prostituées, emploie dans ses écrits tardifs le mot *suffragette*, terme important auquel nous reviendrons. Finalement, la troisième organise la première grève de femmes en 1888, succès qui sera couronné de mesures amélioratives pour les femmes travaillant en usine (Offen, 2000 : 157-8).

En France, l'éducation et l'égalité salariale sont au cœur des préoccupations de Julie Daubié, Maria Deraismes, Marguerite Durand, Olympe de Gouges et Séverine. Ces Françaises rencontrent beaucoup de réticences constitutionnelles et masculines. Comme ailleurs, les revendications des classes ouvrières amènent de nombreux mouvements socialistes. Ces derniers sont souvent contre le travail des femmes, d'où une organisation féministe socialiste en marge. À l'époque, l'*intelligentsia* entretient d'importants liens avec les régions russes, c'est le début d'une véritable forme d'internationalisation du féminisme, comme le revendiquent plusieurs activistes. (Offen, 2000 : 161)

La Russie, inspirée des autres pays occidentaux, reprend les conceptualisations égalitaires par le travail d'Anna Philosophova, au XIX<sup>e</sup> siècle, et Alexandra Kollontaï, après la Révolution bolchévique. La première, aristocrate, travaille pour l'éducation des femmes aux cycles supérieurs. Quant à la seconde, elle a lutté du côté socialiste pour une plus grande participation des femmes en politique, ce qu'elle a fait au cours de sa carrière en

plus d'écrire de nombreux ouvrages. En Pologne, alors sous le joug russe, Narcyza Żmichowska, est vue comme l'une des figures les plus importantes du féminisme au pays, d'autant plus que cette femme faisait exception au sein du féminisme de la région, étant d'origine modeste. Son engagement et son homosexualité affichés font de cette femme, connue également sous le pseudonyme de Gabryela, une excentrique, habillée de manière asexuelle. Comme en Allemagne, le féminisme était surtout associé aux femmes plus riches, comme l'était Marya Chéliga-Loewy, autre figure importante du féminisme polonais (De Haan, Daskalova, Loutfi, 2006). Aux États-Unis, les mêmes revendications d'émancipation des femmes sont faites lors de la Convention de Seneca Falls. Les femmes s'organisent principalement autour de la presse. Bien que les Américaines soient également soumises à des conditions liées aux différences sociales, elles sont plus alliées, et ce, malgré des postulats divergents. L'esclavagisme est aussi un élément important de la lutte féministe américaine, bien que beaucoup de féministes noires préfèrent se concentrer sur la pauvreté laissée par l'esclavagisme que l'union féministe large (Berkman, 2004 (2000)).

De ce portrait géographique et conceptuel, il faut garder en tête les revendications propres à cette époque. On parle de droit de vote, droit de travailler, améliorations des conditions de travail, égalité de salaires face aux hommes et accès à l'éducation. Ces revendications étaient faites dans un esprit de démocratisation de ces droits pour toutes les femmes, et ce, peu importe leur statut social, bien que le féminisme demeure plutôt élitiste. Le terme suffragette est important pour comprendre l'esprit de l'époque tourné vers l'obtention de droits civiques. Cette expression a véritablement uni les féministes partout dans le monde en mettant l'accent sur la domination patriarcale vécue et véhiculée. Plusieurs autres pays que ceux nommés ont connu des mouvements de suffragettes importants, on peut penser à l'Argentine, l'Australie et le Japon. Les questionnements et revendications pouvaient prendre de nombreuses formes comme au Canada où les Célèbres cinq, composé d'Emily Murphy, Irene Marryat Parlby, Nellie Mooney McClung, Louise Crummy McKinney et Henrietta Muir Edwards, ont remis en question la Constitution qui emploie le terme de personne, qui signifiait seulement les hommes, à l'époque. Thérèse Casgrain est

également une des figures les plus emblématiques de l'époque suffragiste au Canada (Doucet et Hébert, 2001).

### 1.1.2. Deuxième vague féministe

C'est lors de cette deuxième période, d'environ 1968 à 1980 (Oprea, 2008 : 5), qu'une distinction a été faite entre la première vague et la seconde par Martha Weinman Lear (1968). Nous présenterons donc sa signification contextuelle temporelle, géographique et globale, comme nous l'avons fait pour la section précédente. Dans un contexte où le droit de vote est accordé aux femmes à l'intérieur de plusieurs pays, les revendications féministes se transforment. Ne voulant pas perdre les acquis obtenus par la lutte féministe, certaines femmes militent pour l'obtention de droits encore plus égalitaires entre les deux sexes. Ces femmes sont généralement dures avec les féministes de première vague ou l'essoufflement de certaines d'entre elles. Les autres s'asseyant sur leurs victoires, certaines féministes veulent obtenir plus (Oprea, 2008 : 5). Ces observations ont été faites en Europe (Allemagne, France et Royaume-Uni), aux États-Unis, en Amérique latine (Argentine, Mexique et Brésil) ainsi qu'en Asie (Inde et Sri Lanka), régions toujours placées en ordre alphabétique et par continents, mais par récurrence pour des raisons de continuité chronologique.

Dans la première région, les Allemandes tentent de reconstruire une lutte pour la condition féminine après des années sombres. Lors de la Deuxième Guerre mondiale, les femmes sont retournées à des rôles plus traditionnels. Il faut attendre les années 1960 pour voir une organisation plus soutenue, principalement sous forme écrite. C'est un changement de mentalité que veulent opérer Ute Gerhard et Monika Krause, qui luttent principalement pour la reconnaissance des droits sexuels des femmes. Ces femmes se détachent des mouvements sociaux qu'elles critiquent. Elles leur reprochent de reproduire les schèmes sociaux patriarcaux déjà en place (Gerhard, 2011).

En France, le scénario est quelque peu différent, puisque l'influence féministe française de deuxième vague est immense. En effet, Simone de Beauvoir est reconnue comme étant la figure la plus emblématique de la deuxième vague féministe, influençant même les

féministes anglophones. Son influence est encore très marquée aujourd'hui par la lecture encore très fréquente de son manuscrit de 1949 *Le deuxième sexe*. Ce livre a porté la base du féminisme matérialiste français que Christine Delphy, Collette Guillaumin, Jules Falquet ont, entre autres, continué (Bidet-Mordrel, Galerand et Kergoat, 2016 : 6). À l'époque, les femmes françaises militent pour les droits sexuels, principalement ceux contraceptifs, et la reconnaissance des femmes, qu'elles soient mariées ou non, dans la société et sur le marché du travail. De Beauvoir est reconnue pour sa fameuse phrase existentialiste d'avant-garde pour l'époque, «on ne naît pas femme, on le devient» (De Beauvoir, 1949 : 285), qui fait très clairement poindre à l'horizon le constructivisme qui caractérisera beaucoup d'autres courants féminismes par la suite. Au Royaume-Uni, les revendications sont très semblables. La question de la propriété, dont celle du corps, est très importante pour l'avancement des femmes britanniques. Ces revendications sont extrêmement liées à la liberté sexuelle des femmes : contraception, reconnaissance du viol marital et reconnaissance de l'avortement comme un droit de la femme sur son corps (Whelehan, 1995 : 6-7).

Aux États-Unis, Betty Friedan est la féministe la plus reconnue de cette période. Elle attaque surtout les médias et l'image traditionnelle de la féminité. S'ensuivent les fameux retraits de soutien-gorge, de gaine et les dénonciations contre Miss Univers, comme il est aussi le cas au Royaume-Uni. La discrimination positive est l'un des importants gains de ces luttes en plus des lois visant l'égalité et la liberté sexuelle des femmes. Période généralement associée aux mouvements américains, il faut, selon nous, mettre en perspective le travail considérable de Simone de Beauvoir, qui conceptualise les principales revendications de l'époque. Il faut également garder en tête son influence mondiale, dont aux États-Unis, comme le reconnaissait Friedan (1964 (1963)). Les conditions en Amérique du Nord sont cependant plus activistes et coordonnent davantage l'association théorique-pratique de la lutte féministe.

En Amérique latine, comme ailleurs où il y a eu décolonisation, les mouvements féministes prennent de l'ampleur (Stephan, 1989 : IX). En effet, les décolonisations suivies de régimes dictatoriaux amènent de nombreuses revendications syndicalistes contre les inégalités sociales. Bien que les femmes soient très présentes à l'intérieur de ces mouvements, elles sont blâmées pour la division qu'elles font au sein de «la lutte



populaire» (Falquet, 2007 : 37). Les premières féministes en Argentine, les suffragettes mexicaines et les syndicalistes catholiques brésiliennes ont amené beaucoup à leur société respective, et ce, malgré les problèmes raciaux, sexistes, de «conservatisme chrétien» (Falquet, 2007 : 36), «de fortes traditions de luttes populaires, nationales et/ou révolutionnaires» (Falquet, 2007 : 36). Elles se sont organisées autour de la légalisation de l'avortement, la fin des violences faites aux femmes, la présence politique des femmes, les droits des homosexuels, etc. Très postcoloniaux, mais en même temps très élitistes et limités (Curiel, 2010 (2007)), les mouvements féministes d'Amérique latine sont très près de ceux occidentaux. Les féministes noires n'y trouvent pas une place (Werneck, 2005), malgré une compréhension de certains enjeux socio-économiques, ce sur quoi nous reviendrons.

Du côté asiatique, le même type de requêtes est fait par des regroupements féministes indiens et sri lankais qui revendiquent principalement une place en politique pour les femmes. Ces succès sont couronnés par l'élection de femmes, pas gigantesque qu'il ne faut certainement pas négliger, même si la place des femmes demeure un combat important dans ces pays. L'élection de femmes comme présidentes ou premières ministres demeure tout de même importante. Il ne faut tout de même pas oublier que cela n'est pas le cas dans plusieurs pays occidentaux tels que le Canada, les États-Unis et la France. En effet, au Sri Lanka, en 1960, la première femme première ministre du pays et, même, du monde est élue démocratiquement. Six ans plus tard, Indira Gandhi est élue au même titre en Inde (Encyclopaedia Britannica, 2018).

Cette période féministe est probablement la plus emblématique du féminisme en général touchant des femmes de partout dans le monde et amenant, notamment, la Marche des femmes et la Journée internationale des droits des femmes. Il faut également prendre en compte une certaine mobilité des groupes féministes mise en commun, malgré certaines différences politiques irréconciliables. Sans dire qu'il existait une véritable union des mouvements féministes, l'objectif commun d'une plus grande égalité des femmes face aux hommes, tourné vers les droits des femmes mariées, le droit au divorce, les droits sexuels, les droits contraceptifs ainsi que les droits sur le marché du travail, semblait être primordial. Le sexe et le genre en sont venus à en être séparés, le sexe étant biologique et

le genre construit socialement pour permettre ces luttes d'égalité. Nous reviendrons sur ces divisions à l'intérieur de la section 1.1.4.3.

### 1.1.3. Troisième vague féministe

La troisième vague féministe, existant depuis 1980 (Oprea, 2008 : 6-7), diversifie les conceptions féministes qui, jusqu'à présent, étaient davantage politiques, soit de classes sociales, soit d'enlignement gauche-droite. Nous présenterons donc les courants les plus connus de la troisième vague après l'avoir situé contextuellement, géographiquement et temporellement.

Principalement forte aux États-Unis, la troisième vague est surtout décrite comme une vague américaine, l'Europe ne vivant pas vraiment cet éclatement (Oprea, 2008 : 11). Les revendications asiatiques, comme en Inde, sont notamment plus importantes qu'à l'intérieur de plusieurs pays européens. Tout comme pour le passage de la première vague à la deuxième vague, certaines femmes ressentent le besoin de continuer à lutter pour des situations sociales persistantes, jugeant durement les femmes qui se sont «assises sur les acquis de la deuxième vague féministe» (Oprea, 2008 : 6). En 1992, Rebecca Walker fait mention de la troisième vague, qui aurait débuté vers la fin des années 1980 et au début des années 1990 (Oprea, 2008 : 6).

On dénonce l'articulation des revendications féministes autour d'intérêts de la majorité entendue, c'est-à-dire une majorité occidentale et hétérosexuelle. Bien que les féministes de deuxième vague aient demandé la liberté sexuelle, il semble qu'elles aient été principalement concentrées autour des droits sexuels des femmes mariées ou divorcées. La notion de genre explique cette normativité prise pour acquise socialement. En continuité, par contre, avec la deuxième vague, les féministes d'aujourd'hui revendiquent un important changement de mentalité face au viol, à la contraception, à l'avortement ainsi que pour les mutilations génitales.

Il faut également mentionner l'éclatement important de la troisième vague, qui nuit à la cause féministe selon plusieurs féministes plus près des idéaux de la deuxième vague (Oprea, 2008 : 1). Cette diversification des visées féministes est cependant associable à l'importance des dynamiques présentes au sein-même des organisations féministes. En

outre, on dénonce la normalisation et la domination blanche hétéronormative des mouvements féministes, et ce, dès la fin des années 1970, bien que ces mouvements soient plus importants dans les décennies suivantes (Oprea, 2008 : 1). C'est la naissance du *Black feminism*, du postcolonialisme, de l'intersectionnalité, du queer, etc.

À l'intérieur de la première conceptualisation, c'est la reconnaissance de la différence des femmes noires, comme personnes dominées par les hommes blancs, les hommes noirs et les femmes blanches. Historiquement, cette branche féministe est également relatée à travers les combats menés lors de décolonisations et d'abolitions de l'esclavagisme. Cependant, il faut attendre les écrits du Combahee River Collective (1974-1980 (Falquet, 2006)) pour vraiment parler d'une conceptualisation théorique du *Black feminism* (Falquet, 2006). Des auteures et activistes telles que Crenshaw (1989), Collins (1991) et Davis (2008) ont dénoncé la ségrégation raciale américaine responsable de discriminations raciales, genrées, sociales et hétéronormatives envers les femmes noires. Cette dernière a également amené une vision particulière de la stérilisation, moyen de contrôle étatique des femmes noires (Davis, 2008), postulat intéressant que nous gardons en tête pour notre sujet d'étude.

Le féminisme postcolonialiste prend lui aussi racine dans un mouvement plus large de dénonciation, celui de la domination du Nord sur le Sud. La dénonciation hégémonique est dénoncée à travers, entre autres, les travaux de Chandra Talpade Mohanty (2004 (1984)) et de Gayatri Chakra Spivak (1988). Ces deux femmes indiennes ont mené des critiques importantes pour montrer comment les femmes, même après l'abolition de l'esclavagisme et les libéralisations nationales, demeurent les victimes les plus touchées par un patriarcat géocentré. Reprenant le genre de conceptions émises par de Beauvoir, les femmes de ce courant blâment la participation des femmes, occidentales dans ce cas-ci, à la domination des femmes du Sud. En d'autres mots, pendant que les femmes du Nord «s'émancipaient» sur le marché du travail, les femmes du Sud en subissant les conséquences du déplacement des femmes occidentales hors des schèmes traditionnels domestiques qui leur étaient aussi associés (Enloe, 2000 (1989)).

La proposition d'intersectionnalité faite par Kergoat (2009), Bilge (2010) et Young (2000) montrent comment les deux courants précédents peuvent être compatibles au-delà des seuls postulats ethniques et géographiques, bien que cela ne soit pas unanime (Crenshaw,

1989 ; Collins, 1991). L'intersectionnalité permet également une ouverture vers l'inclusion des groupes sexuels minoritaires étant basée sur une superposition multiple et complexe d'axes de domination à bases patriarcales.

Dans un autre ordre d'idées, la théorie féministe queer, portée surtout par Judith Butler (2006), remet en question la construction-même du genre. Introduit dans les années 1970 pour parler de différences biologiques versus les attentes sociales envers les femmes et les hommes, le terme «genre» est vu lui-même comme un construit social. À l'intérieur de cette conceptualisation, il existe plus de deux genres, il y a une multitude de genres non traditionnels tels que les transgenres et les transsexuels. Il est possible d'être et de se définir comme plus d'un genre traditionnel à la fois, prenant en compte une réalité postmoderne plutôt évacuée jusqu'à présent par les autres courants, qui faisaient état, à la limite, de l'homosexualité. Cette acceptation des réalités sexuelles actuelles amène à un tout autre niveau la lutte féministe, l'associant de pair avec les luttes de liberté sexuelle et de nouvelles identités sexuelles.

#### 1.1.4. Positions féministes actuelles

Nous avons proposé jusqu'à présent un court portrait des vagues féministes et des idéaux qui les ont traversé. Sans prétendre à une vision globale du féminisme, qui ne peut certainement pas être unifié aujourd'hui, nous avons présenté un début des types de féminismes existant dans la dernière section sur la troisième vague. Ce faisant, nous avons ouvert une brèche pour présenter une conceptualisation possible des féministes. Sans être unifiées ou irréconciliables, la définition féministe est aujourd'hui davantage individuelle que collective, ce qui explique qu'une personne puisse se définir de plusieurs manières différentes ou encore d'une seule pensée, ce qui est plus rare, étant donné toutes les spécifications possibles. Après avoir fait une brève description des féministes noirs, postcoloniaux, intersectionnels et queers, il faut voir que des divisions supplémentaires peuvent être apportées autour de positions politiques, religieuses et conceptuelles sur le genre. Nous ne proposons pas un tour exhaustif, encore une fois, des diverses positions possibles, mais une courte explication des différentes identifications féministes qui sont couramment utilisées aujourd'hui.

#### 1.1.4.1. Politiques

Deux courants féministes politiques sont généralement employés pour désigner l'étendue des appellations politiques possibles : communiste, socialiste, anarchiste (gauche ou droite), libéral et conservateur. Elles se résument à être libéral ou socialiste. Le premier correspond à une égalité face aux hommes, particulièrement sur le marché du travail et dans les textes de loi. La presse et l'éducation sont les outils les plus valorisés pour un changement des mentalités. Quant au deuxième, il tire ses origines des préoccupations nées de la première vague féministe dans plusieurs pays tels que l'Allemagne et la Russie, comme nous l'avons vu. C'est généralement l'association patriarcat-capitalisme qui est dénoncée, vue comme indissociable, le deuxième reprenant les schèmes du premier (Toupin, 2008).

#### 1.1.4.2. Religieuses

Souvent malmenées, les considérations religieuses sont généralement associées à une vision conservatrice et rétrograde des relations hommes/femmes (Leduc et Fine, 1995 : 1). Cette vision est réductrice face à la panoplie de mouvements féministes présents au sein des théologies féministes. Les textes religieux servent l'appui aux revendications d'égalité hommes/femmes pour plusieurs pratiquantes et militantes religieuses, comme nous y reviendrons plus en détail à la fin de ce chapitre.

#### 1.1.4.3. La notion du genre

Plusieurs conceptions différentes peuvent coexister, ce qui rend particulièrement complexe la division philosophique et sociale, comme deux parties distinctes. Nous les avons donc rassemblées dans ce qui se veut une explication des visions philosophiques et sociales du sexe, biologique, et du genre, social, que nous avons classé en deux catégorisations possibles : essentialistes et constructivistes.

La première conceptualisation englobe les postulats essentialistes, déterministes, naturalistes et différentialistes selon lesquels les hommes et les femmes sont essentiellement différents. Certaines variations de ces différences peuvent être perçues selon le point de vue. Les divisions naturelles sont prises au sens de Bourdieu (1990 : 6) :

«si cette division paraît être "dans l'ordre des choses", est normal, naturel, au point d'en être inévitable, c'est qu'elle est présente, à l'état objectivé, dans le monde social et aussi, à l'état incorporé, dans les habitus, où elle fonctionne comme un principe universel de vision et de division, comme un système de catégories de perception, de pensée et d'action.». En d'autres mots, la nature a un caractère essentialiste qui réduit d'un certain angle l'émancipation des femmes. De cette vision essentialiste, le sexe et le genre peuvent se correspondre, car les différences sont biologiques. Il existe fondamentalement des différences entre les hommes et les femmes. *Grosso modo*, cette vision repose souvent sur l'idée d'une complémentarité assurée par la différence. Vision considérée comme étant discriminatoire par plusieurs types de féministes (Butler, 2006 ; Falquet, 2006 ; Spivak, 1988), certaines comme Luce Irigaray pensent qu'au contraire, elle est signe d'une égalité des genres (Irigaray, 1974).

La deuxième conceptualisation, celle constructiviste, peut être également divisée en position différente sur le sexe et sur le genre. Le genre peut être un construit social ou, encore, le sexe et le genre peuvent être tous deux des construits sociaux. La première phrase repose sur une acceptation de différences biologiques entre les êtres humains, mais les attentes sociales envers chacun seraient purement érigées socialement. Compatible avec des postulats de différenciation, l'approche est classée constructiviste pour sa reconnaissance de l'importance sociale de reproduction dans les conceptions genrées. Élisabeth Badinter (1980) va favoriser une philosophie de ressemblance entre les hommes et les femmes pour enrayer les discriminations différentialistes, puisque le genre est une construction. Elle met l'accent sur des différences conciliables et qui dans une certaine différence sont semblables, car ils sont tous deux à la fois masculins et à la fois féminins. (Badinter, 1980) La seconde conception, le sexe et le genre sont des construits sociaux, nie les véritables différences biologiques sexuelles des êtres humains. La classification binaire des sexes amène forcément une hiérarchisation des genres. En d'autres mots, reconnaître la différence entre les organes génitaux masculins et féminins c'est attribuer une valeur positive à l'un d'entre eux, ce qui expliquerait, entre autres, les origines de la domination patriarcale (Butler, 2006).

Ces distinctions entre les vagues féministes et les différentes conceptions qui en sont découlées à travers le temps sont importantes à garder en tête pour notre recherche, étant

donné que le Brésil a également connu plusieurs de ces courants. Cette présentation des féminismes est également importante à garder en tête, puisqu'elle met en lumière les différentes conceptions possibles sur l'émancipation, les relations hommes/femmes, la valorisation des femmes et la stérilisation dans toute leur complexité. Ce dernier élément est central pour les mouvements féministes, et ce, depuis la deuxième vague féministe. Nous nous consacrons donc à son évolution à travers le temps et l'espace à l'intérieur de la section suivante.

## 1.2. Portrait sur la stérilisation

Nous passerons en revue dans cette section les principaux travaux et courants mondiaux sur la législation, la légalisation et les positions sur la stérilisation. Cette dernière peut être critiquée comme moyen de contrôle étatique sur les femmes (Davis, 2008), mais elle peut également être un moyen d'émancipation important pour les femmes (Tahon, 1999). Comme les féministes l'ont revendiqué et le revendiquent encore, les femmes devraient avoir accès à une réelle liberté sexuelle et contraceptive, ce que peut certainement représenter, en partie, la stérilisation.

### 1.2.1. Historique de la stérilisation

La légalisation de la stérilisation s'est faite en deux temps. La première phase de la légalisation de la stérilisation, pré-1960, était partielle et discriminatoire. À partir de 1960, la légalisation de la stérilisation a connu une croissance. La légalisation de la stérilisation s'est d'abord faite de manière ciblée. Initialement proposée en 1849, la stérilisation forcée pour les handicapés a conduit à une extension du concept à certains groupes raciaux et religieux. Devenue discriminante racialement et socio-économiquement, l'extension de cette loi a conduit les noires plus démunies à être stérilisées sans leur consentement. Aux États-Unis dès 1897, la stérilisation pour les indésirables est proclamée. Le concept conservateur de préservation de l'humanité découle des écrits de Darwin et de son cousin, Galton. Ce dernier fut le premier à parler d'eugénisme, en réaction à la crainte de la dégénérescence humaine (Gayon, 2013).

Plusieurs femmes ont d'ailleurs été stérilisées sans correspondre aux critères officiels d'indésirabilité sociale. On peut également penser à de nombreuses autres dérives comme à l'atrocité nazie durant la Deuxième Guerre mondiale. La fin de cette guerre a d'ailleurs conduit à une reconsidération de la validité de la loi (Aubert-Marson, 2005 : 320-3).

Initialement, la stérilisation était reçue positivement par les milieux médico-légaux pour les cas de darwinisme social à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Les débats concernant la stérilisation, autant des femmes que des hommes, ont débuté dans les associations médicales en Angleterre, notamment (Lewis, 2011 : 299). À partir des années 1925, on jugeait que la personne n'était pas fragilisée dans ses fonctions d'homme ou de femme par la stérilisation (Lewis, 2011 : 299). Principalement, la virilité n'était pas retirée de l'homme, contrairement au cas de castration (Lewis, 2011 : 300). Il faut préciser cependant que les conseils médico-légaux ont considéré la stérilisation contraceptive à partir de 1961 seulement.

Également appuyée par les visions racistes et discriminantes de la Deuxième Guerre mondiale, et ce, pas seulement par les visées nazies étant donné l'intolérance généralisée de l'époque (envers les femmes asiatiques, amérindiennes, noires, etc.), la vision de la stérilisation contrainte a changé massivement dans les milieux médicaux vers le début des années 1960. En effet, ils n'ont pas été très innovateurs concernant la légalisation de la stérilisation contraceptive. La plupart des groupes médicaux étaient plutôt traditionnels dans leur vision de la stérilisation. Au Royaume-Uni, une période d'environ 12 ans, soit de 1949 à 1961, a amené une interdiction de la stérilisation, même celle eugénique ou celle thérapeutique (Lewis, 2011 : 306). L'influence de la religion a conservé une place importante en Occident jusqu'en 1960, ce qui explique les positions plus traditionnelles du milieu médical (Engender Health, 2002 :90).

La légalisation de la stérilisation telle qu'elle est connue aujourd'hui, c'est-à-dire non discriminante, s'est faite grâce aux revendications générales faites par les féministes des années 1960 à 1970. Les revendications féministes concernant le contrôle des femmes sur leur corps incluaient la légalisation de la stérilisation volontaire (Tahon, 1999 :81). En d'autres mots, seule la contraception eugénique était pratiquée avant les années 1970. Aux États-Unis, la légalisation de la stérilisation contraceptive s'est faite à partir de 1965,



où le Centre national des statistiques sur la santé (NCHS) a commencé à fournir des statistiques sur les interventions faites au pays. En 1970, 1% des femmes utilisait la stérilisation comme méthode contraceptive (Mackay, 2001 : 161). Au cours de la décennie, le taux de stérilisation a énormément augmenté en Occident. Dans plusieurs pays d'Europe tout comme aux États-Unis, on parle d'une pratique qui double, voire même qui triple. C'est cependant au Canada, particulièrement au Québec, que l'engouement pour la stérilisation est le plus fort. En effet, «les taux québécois ont quintuplé en trois ans», soit de 1971 à 1974 (Giami et Leridon, 2000 : 228).

Sur le plan international, la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes adoptée le 18 décembre 1979 a laissé une place à la valorisation de la possession du corps féminins par les femmes. C'est l'établissement international de la légalisation de la contraception volontaire pour les femmes pour les pays signataires du traité relatif à la Convention. (ONU, 1981). Point tournant pour la stérilisation contraceptive pour les femmes de partout dans le monde, la plupart des légalisations se sont faites quinze ans suivant la Convention pour les pays qui n'avaient pas déjà légalisé la stérilisation contraceptive (Engender Health, 2002 : 90). Pourtant, au Canada et aux États-Unis, on rapporte des stérilisations forcées sur les Amérindiennes jusqu'au début des années 1970. Les Premières nations, les Noirs et les handicapés ont été les populations les plus touchées partout dans le monde par la stérilisation contrainte (Aubert-Marson, 2005 : 320-3).

### 1.2.2. Diversité des lois

Le statut de la stérilisation est complexe au niveau mondial. Théoriquement légale pour toutes les femmes vivant à l'intérieur des pays signataires de la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes* de 1979, la stérilisation contraceptive demeure illégale dans 63 pays. Dans 55 autres pays, la situation demeure non explicite ou contradictoire (Institut national d'études démographiques, 2013). L'acceptation sociale explique, entre autres, cette ambiguïté. L'accès aux moyens contraceptifs demeure également un problème majeur dans ces pays

et dans d'autres pays qui autorisent la stérilisation contraceptive (Institut national d'études démographiques, 2013). Nous en présenterons ici quelques exemples.

Pour l'ensemble des pays musulmans, la place de la stérilisation contraceptive est plutôt floue. La Déclaration des droits de l'Homme en Islam de 1990, signée par 57 pays, accorde la responsabilité de la famille aux hommes (Institut national d'études démographiques, 2013). Pourtant, la stérilisation féminine peut être tolérée sans être légalement la responsabilité des hommes. Les femmes sont donc responsables du nombre d'enfants qui compose la famille. Elles doivent cependant respecter la volonté des hommes avant tout, ce qui est souvent dénoncé par les féministes matérialistes (Haudiquet, 2008; Bidet-Mordrel, Galerand et Kergoat, 2016 ; Tahon, 1999). Du côté catholique, la ville-État du Vatican interdit également la stérilisation qui dénature la place de la procréation associée aux relations entre les hommes et les femmes (Cowdin et Tuohey, 1998 : 16). La place de la religion est donc très grande concernant la vision procréative.

Définition interprétable, les pressions légales contre la stérilisation sont grandes. Trois pays sont principalement intéressants pour l'étude des lois contre la stérilisation. En effet, l'Arabie Saoudite, le Japon et le Myanmar résument la situation en matière d'interprétation des lois par rapport à la stérilisation. De plus, ils font ressortir d'importantes problématiques liées à la stérilisation. À l'intérieur de ces pays réfractaires, la stérilisation est interdite sauf pour traitements thérapeutiques où la santé de la femme en dépend (Engender Health, 2002 : 89). Le traitement thérapeutique est généralement défini comme étant bénéfique pour la santé (Engender Health, 2002 : 89). Certains autres pays permettent la stérilisation eugénique plus large à des fins médicales pour enrayer les maladies héréditaires jugées indésirables.

En Arabie Saoudite, la situation des femmes est souvent décriée, jugée comme étant l'un des pays musulmans les plus contraignants pour les femmes. Ces dernières ne sont pas censées avoir accès à la stérilisation (Dumont, 2012 : 167-190). La stérilisation contraceptive est illégale et peut être passible d'emprisonnement selon la loi (Dumont, 2012 : 168). La mesure contraceptive est vue négativement parce qu'elle nuit à la famille. Par son caractère interchangeable, la stérilisation est mauvaise pour l'Homme. Le nombre

d'enfants a cependant baissé principalement pour les non musulmans et les femmes les plus instruites (Dumont, 2012), ce qui peut être associé, en partie, aux diverses interprétations sur la stérilisation. Bien que la notion de stérilisation thérapeutique puisse prendre sens individuellement, c'est généralement aux médecins que revient la décision contraceptive selon le bénéfice de la stérilisation pour la patiente (Lopes, 2013).

Au Japon, la *Loi de la protection eugénique* de 1948 permet, par l'Article II, que le médecin procède à une stérilisation à des fins médicales s'il juge que la situation est nécessaire. La maladie mentale, les maladies héréditaires, la lèpre, l'état de santé de la femme et le célibat sont les modalités qui permettent aux médecins de choisir si la stérilisation eugénique s'applique ou non (Sutter, 1949 : 768). Datant, cette loi résume l'essentiel de la situation actuelle, où outre la stérilisation eugénique, aucune autre stérilisation n'est permise, et ce, malgré l'actualisation de cette loi en 1996 (Engender Health, 2002 : 96). Or, dans les faits, la stérilisation est interprétée au Japon de manière à réduire son accès à la volonté du médecin. De plus, les femmes doivent avoir l'accord de leur conjoint pour se faire stériliser à des fins eugéniques. Mis à part pour les cas eugéniques qui sont nécessaires à l'amélioration des gènes humains, l'État ne conseille pas la stérilisation, puisqu'un grand taux de regret en découle (Defraigne, 2003 :2).

Au Myanmar, la stérilisation contraceptive n'est théoriquement pas tolérée. Comme au Japon, des cas de stérilisations contraceptives se font sous prétexte de stérilisation eugénique. L'État croit que la stérilisation doit servir à l'épuration de la race humaine. La stérilisation, comme bien d'autres méthodes employées à des fins discriminatoires, est utilisée contre les groupes musulmans minoritaires à l'intérieur du pays bouddhiste. Cette situation devrait théoriquement être dénoncée comme étant un crime contre l'humanité, et ce, comme toute stérilisation contrainte. L'interprétation de la stérilisation eugénique sert des intérêts religieux discriminatoires qui restreignent l'accès à la stérilisation de manière volontaire, situation fréquente autrefois dans plusieurs autres pays. Cette situation montre également la flexibilité de la religion concernant la stérilisation, bien que dans ce cas, elle soit discriminatoire (Bennett, 2015).

### 1.2.3. Législations et positions générales

Il existe cependant des limitations à l'application de la légalisation partielle ou complète de la stérilisation contraceptive. La désinformation ou le manque de connaissances concernant la stérilisation est notable au Sud, notamment en Afrique subsaharienne (Barrerre et Ayad, 1999 : 454). Ce problème permet un contrôle étatique selon plusieurs féministes ou intellectuels tels qu'Angela Davis (2008), André J. Caetano (1999) et Joseph Potter (1999). Néanmoins, l'ajout de conditions préalables pour l'obtention du droit de subir l'opération contraceptive limite l'accès à la stérilisation. En effet, pour restreindre cette possibilité certains prérequis sont exigés dans plusieurs pays. Parmi les demandes les plus fréquentes, l'accord du conjoint, l'âge et le nombre d'enfants reviennent dans plusieurs législations nationales.

Au Brésil, au Chili, en Équateur, au Guatemala, au Honduras, au Japon, au Niger, en Chine, au Rwanda et en Turquie, l'accord du conjoint est primordial pour l'obtention de la stérilisation. Requis pour la stérilisation, le consentement conjugal est souvent requis pour les deux sexes lors de la stérilisation. Cependant, la stérilisation féminine est beaucoup plus populaire dans ces pays que celle masculine (Da Silva Cabral, 2014 : 166). Le consentement requis pour la stérilisation vise donc principalement les femmes pour qu'elles se soumettent à la volonté de leur conjoint concernant les mesures contraceptives utilisées selon Caetano et Potter (2004). Le moment pour le faire est également d'une grande importance. Le cas du Japon est intéressant, puisque la stérilisation contraceptive y est théoriquement interdite, mais elle requiert tout de même l'autorisation du conjoint selon la révision de l'Article VI en 1996. L'exemple du pays asiatique démontre l'ambiguïté de plusieurs législations sur la stérilisation. Trois pays européens, la Finlande, la Hongrie et la Suisse, reprennent cette confusion en permettant la légalisation si la/le conjoint(e) connaît le désir de stérilisation de sa/son partenaire (Engender Health, 2002 : 91).

L'âge minimal pour l'obtention de la stérilisation est également une condition fréquente de restriction à la méthode contraceptive. La stérilisation est interdite en dessous de 25 ans dans la plupart des pays où une spécification est faite. L'Autriche, le Brésil, la Croatie, le Danemark, l'Islande, le Liechtenstein, la Norvège et le Portugal. en sont des

exemples. En Slovénie, l'âge minimum est de 35 ans, ce qui est moins commun. (Engender Health, 2002 : 89) Plusieurs pays comme le Canada ne tiennent pas d'âge minimal légal pour la stérilisation, mais restreignent l'âge de stérilisation par l'entremise des pressions médicales et sociales (Ades, 2014). Ces minimums sont aussi accompagnés ou atténués par un nombre minimal d'enfants requis pour accéder à la stérilisation. Au Brésil, par exemple, deux enfants sont le minimum requis pour l'obtention de la stérilisation. Cette condition annule celle de l'âge. Une femme de vingt ans ayant deux enfants pourrait se faire stériliser (Hennette-Vauchez, 2013 : 385).

La condition entourant les femmes n'ayant pas d'enfants demeure délicate partout dans le monde. Théoriquement, les femmes de 20 ans ayant des enfants ont le droit d'être stérilisées aux États-Unis, ce qui désavantage les femmes qui n'ont pas d'enfants (Richie, 2013 : 37). Les femmes qui veulent être stérilisées, mais qui n'ont pas de progéniture sont souvent marginalisées ou ridiculisées (Richie, 2013 : 37). Le minimum mondial est d'au moins un enfant pour avoir recours à la stérilisation, comme le montraient les exemples en Inde et en Chine de politique de naissance unique. Ce fut une autre forme de légalisation de la stérilisation discriminante, et ce, de manière plus actuelle, bien que cela ne soit plus le cas (Perspective Monde, 2015). La stérilisation est cependant impopulaire dans certaines régions, et ce, malgré le désir de certaines femmes de ne pas procréer. En France, on parle d'environ 4% de femmes qui souhaitent ne pas avoir d'enfants et conserver la situation ainsi, là où 3,1% des femmes de 35 à 39 ans sont stérilisées seulement (Lopes, 2013), faible taux comparé à la moyenne mondiale totale qui s'élève à 30% (Institut national d'études démographiques, 2013).

Ce type de réticence face à la stérilisation peut s'expliquer, en partie, à la lumière de son historique. En effet, les considérations eugéniques ou thérapeutiques de la stérilisation, qui se retrouvent à être encore les types de stérilisation théoriquement acceptés, peuvent être mises en doute. De plus, le côté plutôt irréversible de la chirurgie déplaît à plusieurs femmes. Comme protection, la stérilisation est souvent accompagnée de conditions obligatoires pour y avoir recours : âge (25 ans) et nombre d'enfants (deux). Ces diverses lois font énormément réagir la population mondiale, qui ne partage certainement pas une vision unique sur la stérilisation, ce qui se reflète à l'intérieur des recherches.

Il devient évident que, dans l'étude des diverses positions sur la stérilisation, les positions sont mouvantes au fil du temps et sont généralement complexes. Les positions contre la stérilisation ne sont pas forcément religieuses. En effet, des groupes féministes de la troisième vague sont contre la stérilisation, et ce, sans aucune considération purement théologique. On prétend que la stérilisation est un outil médico-politique qui a pour but d'assassiner de manière sournoise les personnes noires (Davis, 2008). De l'autre côté, les positions en faveur de la stérilisation ne sont pas forcément féministes. En outre, certains milieux du travail ou certains hommes utilisent la stérilisation féminine à leur avantage sans considération véritable quant aux désirs des femmes.

La stérilisation est aussi reçue de manière plus critique par plusieurs groupes féministes. On peut penser aux manifestations des Black Panther Party, aux textes du Combahee River Collective (1974-1980 (Falquet, 2006)) ou encore aux mouvements féminins noirs dans plusieurs pays. Sans nier la possibilité d'un plus grand contrôle des femmes sur leur corps, ce type de féministes dénonce l'imposition de la stérilisation comme un moyen de contrôle, notamment étatique, sur les femmes. Ces dernières ne seraient donc pas libres de choisir véritablement le moyen contraceptif qui leur convient et si elles désirent réellement limiter le nombre de naissances, ce qui serait davantage un impératif de la modernisation. Le phénomène naturalisé de la baisse des naissances empêcherait un libre-arbitre pour les gens désirant plus d'enfants. Dans une optique également de croissance du nombre de femmes au travail et de la valorisation du travail salarié hors du foyer familial, la stérilisation permet d'augmenter les chances des femmes de mener tous ces rôles de front : les tâches ménagères et l'éducation des enfants (Bozon, 2005 : 361). D'un autre côté, l'association pauvreté-stérilisation est dénoncée, puisqu'un grand nombre d'enfants est encore associé à la pauvreté sociale et réduit les chances individuelles (Bozon, 2005).

Le concept clé concernant la vision des féministes critiques, qui peuvent sembler tenir un discours traditionnel, est le «féminicide». Le terme vient de l'utilisation qu'en a faite Diane Russell, d'origine sud-africaine, en 1976 au premier tribunal international contre les crimes faits aux femmes. Ce rassemblement était l'une de ses initiatives. La sociologue dénonce le caractère misogyne et machiste des sociétés actuelles qui

occasionne un nombre important de meurtres de femmes en raison de leur sexe. Ce concept eut un écho important, encore présent aujourd'hui, en Amérique latine principalement (Lapalus, 2015 : 85). Ce type de violence sexuelle ferait partie d'un système plus large de violences faites aux femmes, qui seraient naturalisées ou ignorées (Boira et al., 2015 : 28), ce qui aurait été influencé par l'acceptation de la violence symbolique, concept de Bourdieu (2002).

Concept important en Amérique latine pour les femmes, principalement vu de manière intersectionnelle et postcoloniale, il peut également être tiré de la dénonciation du génocide noir par le *Black feminism*, qui date de 1967 (Davis, 2008 : 86-93). Cette vision du *Black feminism* dénonce l'insistance des programmes de régulation des naissances principalement proposés pour venir en aide aux familles plus démunies, principalement noires, alliant pauvreté et discriminations raciales. Partant de cet accent socio-économique, les féministes critiques ont dénoncé la popularisation étatique et médicale de la pilule ainsi que de la stérilisation. Pour le deuxième moyen contraceptif, elles pensent que les femmes sont en fait stérilisées contre leur volonté réelle (Sardenberg, 2010 : 236). N'ayant d'autres options, la stérilisation, qui n'est pas véritablement réversible pour toutes, ne permet pas un contrôle plein sur son corps comme la mesure peut être permanente. C'est donc un contrôle médical. Pour le *Black feminism*, Davis (2008) dénonçait le fait que la population principalement visée par ces mesures contraceptives était les Noirs. Les femmes noires ne sont donc pas acceptées socialement et doivent être limitées, ce qui est assuré par leur contraception définitive selon l'activiste.

#### 1.2.4. Travaux médicaux actuels sur la stérilisation

D'abord reçue positivement pour des cas isolés, la stérilisation est aujourd'hui d'une grande implication pour les divers milieux médicaux. L'assistance, liée à la stérilisation et à ses conséquences, est grande pour le milieu qui pratique la chirurgie. Aujourd'hui, la plupart des milieux médicaux approuvent la stérilisation, qui n'est pas forcément contraceptive. Les variations sont importantes selon les pays. Ils se concentrent

cependant sur l'amélioration des conditions et sur les risques qu'encourent les patientes qui décident de se faire stériliser. Les médecins ont encore beaucoup de pouvoir sur la stérilisation des femmes par une sélection basée sur l'âge et le nombre d'enfants qu'elles ont ou non, même lorsque cela n'est pas proscrit par la législation (Lee, 2007 : 176). Le poids décisionnel contraceptif des médecins est majoritairement conservé, malgré une législation qui responsabilise les femmes dans leur choix contraceptif, ce sur quoi nous reviendrons au chapitre II.

Le milieu médical français s'est notamment penché sur l'amélioration des conditions de la stérilisation pour les patientes. Ils ont trouvé une manière de réduire l'opération d'environ dix minutes pour un plus grand confort pour les patientes. La méthode employée peut durer de deux à quinze minutes et assure une plus grande fiabilité du contraceptif. La douleur liée à cette nouvelle technique est faible, ressentie dans seulement 5% des cas, et est minime. Elle est d'autant plus contrôlée par médicaments lorsque cela est nécessaire (Lopes, 2013). Les médecins sont fréquemment inquiets des risques liés à la stérilisation. Par foi religieuse ou par expérience médicale, plusieurs médecins sont concernés par l'insatisfaction liée à la stérilisation, qui s'avère plutôt définitive comme avenue contraceptive. Les femmes stérilisées plus jeunes ont également plus de chances d'être enceintes, malgré l'opération (Cerimes, 2011-2 :62). Certains risques médicaux sont aussi encourus. Les femmes qui tombent enceintes malgré l'intervention chirurgicale risquent une grossesse extra-utérine, qui complique énormément l'état de santé de la femme qui risque l'hémorragie interne (Fernandez, 1997 : 98). Des risques peuvent être aussi liés à l'anesthésie et à la chirurgie en soi, un faible taux en meure, soit moins de 1% (Cibula et al., 2010 : 61), bien qu'on puisse penser au scandale de 2014 en Inde où environ quatre-vingts femmes sont mortes ou ont été gravement blessées par stérilisation faite massivement dans un camp de «santé» de l'État de Chhattisgarh (Das et Contractor, 2014 : 1). Les positions envers la stérilisation du milieu médical mondial sont nombreuses à travers l'histoire: traditionnelles, discriminantes, totalement contre toute forme de stérilisation et clientélistes. Il est difficile de n'avoir qu'une seule position sur la stérilisation puisqu'il existe plusieurs variantes théoriques régionales. Il faut aussi garder en tête que la stérilisation, voire l'émancipation, n'est pas que là où on l'aurait pensé.



### 1.3.Revue de littérature sur le rapport entre religions et féminisme

Antithèse pour certains, religion et féminisme ne sont pas compatibles selon plusieurs courants, voire certaines fractions de la plupart des mouvements féministes présentés à l'intérieur de la première partie de ce chapitre. Pour plusieurs féministes théologiques depuis 1970 (Parmentier, 2009 : 1), il semble pourtant que les écrits saints sont sources de motivation pour une mobilisation des femmes vers une plus grande égalité face aux hommes, une théologie de ceux «en marge» (femmes, pauvres, gens de race, etc.) (Parmentier, 2009 : 5). Nous ferons donc le tour des divers courants qui traversent plusieurs religions. De cette manière, nous devrions être en mesure d'établir les auteures à retenir et les idées principales pour les féministes des convictions religieuses suivantes : les féministes bouddhistes (bouddhisme), chrétiennes (christianisme), hindouistes (hindouisme), musulmanes (islam) ou juives (judaïsme).

#### 1.3.1. Bouddhisme et féminisme

D'abord, nous allons présenter la place de la femme dans la vision traditionnelle du bouddhisme, les revendications féministes bouddhistes et les axes de cette transformation du bouddhisme traditionnel. La religion asiatique n'est pas considérée comme étant très féministe par la plupart des spécialistes sur la question (Wessinger, 1993 ; Gilbert-Chatalic, 2014 ; Schoenborn, 2016), bien que certains progrès semblent être faits par son adaptation mondiale.

En effet, selon Geneviève Comeau (2001), la place actuelle des femmes à l'intérieur du bouddhisme asiatique moderne n'est pas aussi favorable qu'elle l'aurait été et devrait l'être. Autrefois, dans la tradition Theravâda, les femmes pouvaient être guides spirituels, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Les femmes avaient donc une place elles aussi dans les fonctions religieuses du bouddhisme, l'une des plus grandes revendications actuelles féministes en ce qui a trait à la religion (Frey, 2014). Pour la tradition religieuse, le corps n'est pas vu positivement, car il est source de désirs, principalement causé par les femmes. Elles sont vues comme des tentatrices, ce qui explique, entre autres, la conception selon laquelle les femmes ne sont pas «pures» et ne peuvent accéder au *Nirvana*. Du point de vue du genre, il y a une binarité indéniable, mais comme le corps

est accessoire, aucune glorification n'est faite d'un genre face à l'autre, ce qui ne garantit certainement pas l'égalité non plus (Comeau, 2001).

Partant de ces points de vue, plusieurs revendications sont menées par les féministes bouddhistes. Deux requêtes sont centrales pour les féministes bouddhistes généralement : l'atteinte de l'éveil sans passer par le corps masculin et l'ordination des femmes comme guides spirituels. Menées par des groupes différents, ces demandes féministes sont souvent demandées par des féministes occidentales bouddhistes, qui prennent beaucoup de place dans la théorisation du bouddhisme et de ses liens avec le féminisme ou encore par des groupes tels que l'association internationale des femmes bouddhistes Sakyadhita, sous l'égide du Dalaï Lama. Différent des regroupements principalement laïques occidentaux pour l'amélioration des conditions des femmes bouddhistes, ce regroupement a permis des avancées considérables pour l'ordination de moines féminins en Inde et au Sri Lanka (Frey, 2014). Cependant, depuis quelques années, l'association internationale des femmes bouddhistes Sakyadhita se mondialise (Frey, 2014), ce qui unit les volontés occidentales et asiatiques en matière de revendications féministes, et ce, *a contrario* des mouvements féministes en général, comme nous l'avons vu.

### 1.3.2. Christianisme et féminisme

L'uniformité n'est certainement pas au cœur de la religion suivante, le christianisme. En outre, les regroupements féministes de la religion sont innombrables. Partant souvent d'une division sur la question entre théologie de la femme (ou théologie féminine) et théologie féministe, l'étude de la place des femmes n'est certainement pas récente pour le christianisme (Dermience, 2000 : 492). D'un point de vue conservateur, les femmes seraient redevables aux hommes, de qui elles descendent. Elles seraient soumises à l'autorité du père, puis à celle du mari, vision découlant de la faute originelle (Bebe, 2001). D'autres situent davantage la place des femmes comme complément indissociable des hommes, sur un ordre de complétion des genres. L'égalité des deux genres est également une posture plus moderne adoptée par certains clergés et pratiquants (Dubesset, 2008).

Difficilement définissable, la théologie féministe, «théologie de femmes pour les femmes» (Dermience, 2000 : 497), a commencé à être définie par des penseuses telles que Rosemary Radford Ruether (1993), Mary Daly (1993 (1973), Elisabeth Schüssler Fiorenza (1986), Élisabeth J. Lacelle (1985) et Monique Dumais (2011) en Amérique du Nord. Certains mouvements avaient commencé, notamment en France, lors du siècle précédent, mais il faut attendre les années 1960-1970 avant de voir émerger une théologie féministe comme théologie à part entière, place également reconnue lors du Concile Vatican II (Dermience, 2000 : 496). La première, Rosemary Radford Ruether (1993), s'est battue pour l'ordination des femmes comme prêtres et pour la place des femmes dans l'étude de la théologie. Mary Daly a, quant à elle, publié l'un des textes les plus fondateurs pour une reconnaissance de la place prédominante des hommes à l'intérieur des monothéismes, *Beyond God the Father* (1993 (1973)). Elle reprend généralement les associations public-hommes et privé-femmes, dénoncé également par Young (1980). Élisabeth Schüssler Fiorenza (1986) dénonça la place construite du genre féminin dans les écrits bibliques. Les deux dernières féministes, Lacelle (1985) et Dumais (2011), toutes deux Québécoises, ont elles aussi travaillé sur la dénonciation de l'androcentrisme de la théologie.

Élisabeth J. Lacelle (1985) a également publié une recension sur le travail théologique féministe fait en Amérique du Nord en classifiant les différents courants qui traversent les théologies féministes chrétiennes. Sa première catégorisation, où elle classe Daly, s'attarde à la recherche de «l'énergie féminine» (Lacelle, 1985 : 544) que font certaines femmes en débordant du cadre chrétien et en rejetant la religion. Ses recherches les conduisent à des sources païennes pour retrouver les représentations de divinités féminines ou en faisant l'association «Dieu-mère» (Daly, 1993 (1973)), où la femme est la source sacrée de la vie. Ensuite, le courant chrétien postchrétien met les femmes au centre de la repensée spirituelle, ce qui n'est pas traditionnellement fait. Ces femmes ne rejettent pas les écrits bibliques (Parmentier, 2009 : 7). Finalement, elle idéalise un courant chrétien réformiste-transformateur, qu'elle qualifie de non unifié (Lacelle, 1985 : 547). Pour elle, un véritable dialogue est ainsi permis par une position de reconnaissance de l'importance de la religion tout en prenant en compte les considérations féminines émises par des groupes féministes.

Sa classification demeure plutôt actuelle, bien que la posture de la laïcité prenne beaucoup plus de place dans l'étude des relations religion-féminisme, et ce, particulièrement en France (Parmentier, 2009 : 12) et au Québec, où on parle de laïcité ou de laïcité ouverte, selon la posture (Roy, 2014 : 306). Certains remettent contextuellement la laïcité comme élément d'origine chrétienne (Brancaccio, 2017) et d'autres l'associent généralement à un rejet du patriarcat religieux ou à un rejet des symboles religieux dans l'État (Tawil, 2013). Dans un contexte actuel, le féminisme chrétien est traversé par des positions féministes générales telles que libérales, socialistes (on fait souvent le reproche au féminisme chrétien d'avoir été, du moins, dans ses débuts, élitiste), essentialistes et constructivistes. Il semble également que les mouvements féministes chrétiens s'essoufflent, comme pour le reste du féminisme (Parmentier, 2009 : 12). Malgré tout, la place des femmes dans l'Église romaine, en tant que prêtre, demeure une requête fréquente encore aujourd'hui, appuyée notamment par l'exemple protestant. En outre, ce dernier est souvent associé aux premiers développements féministes par les travaux d'Eugénie Niboyet et de Jenny Héricourt en France au XIX<sup>e</sup> siècle (Rocheft, 2000).

### 1.3.3. Hindouisme et féminisme

Pour l'hindouisme, la définition de la place des femmes est tout autant divisée que pour l'Église catholique d'après Catherine St-Germain-Lefebvre (2008). Selon les époques, l'hindouisme a propagé une image différente des femmes, entre infériorité et égalité face aux hommes. Dans certaines interprétations de Védas, les femmes qui arrivaient à être instruites étaient honorables. Selon certains autres, les femmes étaient principalement restreintes à des rôles traditionnels procréatifs ou maritaux. Les lois de Manu décrivent les femmes comme un danger qu'il faut tenter de dompter, ce que les hommes sont censés faire par la paternité et le mariage. Les femmes doivent obéissance aux hommes qui contrôlent leur vie. Les femmes, même si elles sont un danger contrôlable seulement par les hommes, doivent tenter de satisfaire leur mari. Les femmes doivent soigner leur apparence et demeurer calmes. Elles doivent faire les tâches ménagères. Il est également attendu des femmes sages qu'elles donnent à leur mari une descendance masculine. Si elles y arrivent, les femmes ne sont plus vues comme un

danger, mais comme des femmes respectables, et ce, à l'image de la divinité Lakshmi (St-Germain-Lefebvre, 2008).

Plusieurs cas, notamment religieux et sociaux de castes, ont amené plusieurs dérives contre les femmes en Inde, ce qui a amené plusieurs d'entre elles à se mobiliser contre ces excès ravageurs. Inspirées de l'extérieur, ces femmes ont mené d'importantes luttes contre l'exploitation des femmes (Tawa Lama-Rewal, 2006 : 190). Contrairement au bouddhisme, les deux genres sont aptes à l'atteinte de la libération des cycles de réincarnations. L'association dévotion au mari/sortie du cycle de réincarnation a cependant été fortement dénoncée par de nombreuses féministes hindouistes (Hamelin, 2016).

#### 1.3.4. Islam et féminisme

Souvent pointé du doigt comme religion antiféministe, l'islam regorge pourtant de volontés féministes selon plusieurs musulmanes qui se sont penchées sur la question depuis les années 1990. Les conditions des femmes variant énormément d'un pays à l'autre, il est difficile de voir l'unité du mouvement féministe musulman. Pour plusieurs de ces femmes, la réinterprétation du Coran permet une amélioration de la place qu'occupent les femmes en islam. Les féministes des courants positionnés pour ou contre la conciliation islam/émancipation des femmes, soit traditionnelle, soit radicale, soit libérale, valorisent une plus grande équité entre les hommes et les femmes. C'est la manière d'y arriver qui diffère (Vatz-Laaroussi et Laaroussi, 2014).

Pour des femmes comme Amina Wadud (2006), la place de la femme au sein de l'islam est certaine et peut être émancipatrice. L'égalité des genres est primordiale pour la femme du courant libéral. Elle est ouverte au mariage de même sexe, elle qui est l'une des plus grandes figures du féminisme musulman. Pour elle, afro-américaine, l'islam est un moyen de se sentir valorisé et se sortir des discriminations vécues autrement (Wadud, 2006).

### 1.3.5. Judaïsme et féminisme

Les conceptualisations de la place des femmes varient énormément au sein du judaïsme en raison de courants importants qui traversent la religion, et ce, malgré une réinterprétation commune des textes sacrés. Entre judaïsme orthodoxe, conservateur et libéral, les variations féministes théologiques varient grandement. En outre, comme le montre Vana (2008), la place du genre féminin est occultée dans la communauté orthodoxe, ce qui ne restreint pas toujours les femmes. Elles occupent parfois le rôle non traditionnel de pourvoyeuses pour que les hommes se consacrent à l'étude des textes sacrés. En général, les femmes sont rejetées de l'étude hébraïque. Pourtant, la prière vient initialement de la mère de Samuel. Les femmes devraient donc avoir une place dans l'étude du rouleau d'Esther ou de la lecture de la Torah en public. Pour Bebe (2008), les femmes devraient avoir accès aux fonctions religieuses et pouvoir mener des séances de lecture comme le prônent les juives féministes libérales. Si ce dernier élément n'est pas toléré par les courants orthodoxes, il en est ainsi seulement pour que les femmes ne diminuent pas les hommes qui seraient illettrés. Les femmes sont dominées par la crainte que les hommes ont d'être humiliés. Les femmes devraient s'intéresser aux textes pour sensibiliser les deux sexes à cette idée réductrice qui ne devrait pas être selon l'auteure (Bebe, 2008). Le rôle du genre féminin par rapport à lui-même est d'éduquer pour réduire les inégalités. Ramener les femmes aux textes sacrés devrait leur permettre de voir le rôle qu'elles pourraient occuper, étant considérées comme étant pures dans les écrits bibliques, remarque qui revient également pour Kujawski (2008) et Lipschitz (2008). Une plus grande égalité entre les hommes et les femmes, notamment dans les pratiques religieuses, est au cœur des revendications des différents types de judaïsme et de théologie féministe judaïque.

De ce court portrait de ces cinq religions semblent apparaître des ressemblances et des différences entre elles. Elles semblent toutes pouvoir être féministes, et ce, à divers niveaux et courants. Le sacerdoce des femmes et la négation de l'androcentrisme semblent être des préoccupations communes. Exprimant différemment les caractéristiques des femmes, les confessions religieuses présentées démontrent les extrêmes qui peuvent être associés aux femmes, entre tentatrices dangereuses à

perfections incarnées si elles sont maîtrisées. Élaborant davantage ces pressions et les possibilités d'émancipation que peuvent avoir les femmes, nous verrons les principales positions des cinq religions présentées sur la sexualité, élément essentiel d'émancipation des femmes.

### 1.3.6. Principes du rapport entre religions et sexualité

Les religions présentées pour leurs liens avec le féminisme ont également des positions sur la sexualité et la contraception en général. Revendiquées par certains groupes féministes religieux, la liberté et la contraception sont des mesures prônées pour une amélioration des conditions des femmes, des personnes homosexuelles et de la religion en modernité. Nous verrons les principales positions et revendications des mouvements religieux sur la chasteté avant le mariage, les moyens contraceptifs, le plaisir sexuel et l'homosexualité.

#### 1.3.6.1. Chasteté avant le mariage

La chasteté est généralement le principe selon lequel une personne non mariée ne devrait pas avoir de relations sexuelles avant son mariage, principe qui touche les cinq religions présentées dans la section précédente. Les célibataires ne devraient pas avoir de relations sexuelles. Pour les diverses confessions religieuses présentées, il s'agit d'un respect de son partenaire et de soi-même. La vertu et la pureté y sont associées. (Abbott, 2001 : 152) Jugé particulièrement dur pour les femmes, le principe de chasteté met de l'avant une idéologie de femme pure, principe souvent raciste dans les faits (Americas Watch Report, 1991 : 5). De cette chasteté avant le mariage, un poids supplémentaire incombe aux femmes, puisqu'elles peuvent tomber enceintes. En effet, marque suprême de la non-chasteté, le fait de porter la vie indique clairement le non-respect de la tradition. Par leur infériorité sexuelle liée aux menstruations, les femmes sont désavantagées à moins qu'elles ne deviennent les porteuses du sacré une fois mariées. De plus, la chasteté

serait également associée à un meilleur dévouement des femmes envers leur mari (Leduc et Fine, 1995 : 5).

#### 1.3.6.2. Plaisir sexuel

Le mariage est le moment qui autorise officiellement les relations sexuelles entre les hommes et les femmes. À partir de ce moment, l'islam et l'hindouisme, particulièrement, prônent un accomplissement sexuel. Pour l'islam, la frustration sexuelle est à éviter, et ce, particulièrement pour les hommes qui peuvent avoir plus d'une femme si leur condition, dont financière, leur permet. Pour la seconde religion, la sexualité pourrait être plaisante pour les deux genres, ce qui est souvent reconnu (Paris, 2014). Pour le christianisme, les relations sexuelles sont un don de soi de chaque partenaire, un don associé à la Création divine, à Dieu et à l'humanité (Semen et Ouellet, 2014). Comme les moyens contraceptifs ne sont pas sous-entendus, comme nous y reviendrons dans la section suivante, il faut comprendre que le plaisir sexuel est lié au contentement sexuel du partenaire, mais également à la procréation qui y est sous-jacente. Sans y être directement reliée, contrairement au Candomblé, comme nous y reviendrons, les diverses religions tentent une adaptation aux temps modernes en présentant le plaisir sexuel comme une possibilité réelle de la pratique religieuse, basée sur l'individualisme (Paris, 2014).

#### 1.3.6.3. Moyens contraceptifs

Bien que les moyens contraceptifs ne soient pas directement recommandés ou acceptés par les confessions religieuses, plusieurs groupes féministes ont revendiqué l'emploi de moyens contraceptifs. De naturel à l'avortement (pour ceux qui le reconnaissent comme un moyen contraceptif, question que nous ne trancherons pas), les revendications féministes sont multiples. Demande la plus fréquente actuelle, l'emploi de moyens contraceptifs ne contredit pas pour plusieurs la vocation des êtres humains procréateurs sur Terre. D'ailleurs, l'espacement des naissances et la planification de la



famille ne sont pas rejetés par plusieurs courants des traditions religieuses (Srikanthan et Leid, 2008). Tout comme pour le plaisir sexuel, plusieurs courants présents à l'intérieur des religions ont tenté de se plier aux conditions de la modernité. L'accès au travail des femmes et la question individuelle de la planification familiale ont, entre autres, amené plusieurs religions à réagir face à ces impératifs. Les conditions médicales ou un minimum d'enfants sont les possibilités que laissent certaines religions aux couples mariés par rapport à la contraception (Vadenbossche, 2016). L'avortement est cependant moins bien accepté que la plupart des moyens contraceptifs.

#### 1.3.6.4. Homosexualité

Traditionnellement, les différentes religions rejettent l'homosexualité, puisqu'il nuit à la procréation, devoir pour les hommes et les femmes. Ce type de sexualité minoritaire est en contradiction avec la Création divine pour plusieurs. Cette position a été énormément partagée par les religions monothéistes à travers le temps. Étant très dures avec les personnes à sexualité non hétéronormative, plusieurs dérives ont été retracées dans l'histoire comme la lapidation, l'exclusion et le meurtre. Pour la plupart des religions, l'homosexualité questionne et contredit «les possibilités d'édicter des normes» (Coulmont, 2006 : 104). Pourtant, certains regroupements religieux revendiquent la reconnaissance des homosexuels religieux en plus d'être demandée par les courants religieux les plus libéraux. On peut penser à David et Jonathan, Réflexion et Partage, Living Out, etc.

Comme pour les mouvements féministes en général, de nombreuses scissions semblent habiter les divers courants et les diverses théologies féministes. Phénomène des plus actuels dans l'étude féministe, il nous semble cependant que le Candomblé ait déjà certaines pistes de réflexions importantes à apporter aux religions qui ne tolèrent pas le sacerdoce des femmes et qui ne reposent pas sur l'égalité du nombre de divinités masculines et féminines. Quoi qu'il en soit, il semble que l'étude des relations d'émancipation et de stérilisation d'une religion composée par et pour les femmes,

reprenant l'idée proposée par Dermience (2000 : 497), devrait enrichir les postulats des religions jugées traditionnelles et patriarcales que nous avons présentées.

À l'intérieur de ce chapitre théorique se sont opposées, entre adaptation et rejet du déterminisme, des visions sur l'émancipation et la stérilisation. Du côté de l'émancipation, elle peut être comprise comme une libération des femmes d'un point de vue du sexe ou du genre déterminés, de la région et de la race. Les éléments prédéterminés sont très présents dans les différentes définitions de l'émancipation des femmes. Il s'agit de dépasser certains stéréotypes différentiels pour atteindre une émancipation et ainsi surpasser un certain état de nature, et ce, différemment selon l'approche féministe. Du côté de la stérilisation, le déterminisme y est aussi très présent. Les médecins sont initialement peu enclins à la stérilisation, qui devient rapidement eugénique. L'idée de contrôle et ciblage ethnique, très discriminants, sont justement liés à cette interprétation médicale de la maladie et de l'acceptabilité sociale. Il en est découlé de la méfiance, de nombreuses catégorisations, une protection des traditions et de la virilité, une volonté de protéger les femmes, notamment noires et un rejet de la protection comme excuse de domination catégorisée.

## CHAPITRE II

### SITUATION SOCIO-ÉCONOMIQUE DES FEMMES BRÉSILIENNES

Pour poursuivre l'établissement de notre démarche, nous dresserons dans ce chapitre un portrait de la situation socio-économique du Brésil, les démarches d'émancipation des Brésiliennes et de l'étude de la stérilisation au pays. Tout d'abord, nous érigerons la situation des Bahianaises noires à partir du cadre plus large brésilien. En effet, la pertinence du contexte éclairera certainement les méthodologies les plus adéquates pour répondre à notre question à savoir- *est-ce que la religion peut s'avérer être une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?*. Le portrait que nous souhaitons dresser débutera par une analyse du contexte actuel brésilien de sorte qu'une impression générale du pays s'en dégage. Nous dresserons dans cette section une brève histoire du pays, les données démographiques principales et le contexte socio-économique. Nous regarderons la situation des femmes noires de Bahia. Ce regard se veut genré, racial et régional pour bien circonscrire les principales conditions dans lesquelles vit notre population cible tout en donnant un point de comparaison de leur situation face à celle du reste du pays. Ensuite, l'émancipation et la création de mouvements féministes seront vues. Leurs conditions légales, normatives et socio-économiques seront décrites à cet effet. Finalement, nous verrons l'historique ainsi que les principales positions tenues sur la stérilisation. L'étude de la stérilisation a, entre autres, permis de montrer les répartitions régionales et raciales de l'utilisation de ce moyen contraceptif. Les auteurs tels que Caetano et Potter (2004) ont dénoncé que les femmes noires n'aient aucun autre accès gratuit à la contraception. D'autant plus qu'elles

en sont les plus grandes utilisatrices (Caetano et Potter, 2004, IBGE, 2011). Cela a permis aux penseuses afro-brésiliennes de témoigner de la situation de leurs comparses (Werneck, 2005). La stérilisation a également pu être employée par les théoriciennes, bien que leur situation ne soit pas nécessairement représentative des Bahianaises noires étant donné leur statut d'intellectuel. Aujourd'hui relativisée par certaines (Da Silva Cabral, 2014 : 165), cette vision du *Black feminism* de la stérilisation brésilienne est tout de même centrale. C'est chronologiquement que nous reprendrons ces deux courants. À partir de ces premiers éléments d'étude sur le Brésil, nous nous pencherons par la suite sur le cas spécifique du Candomblé à l'intérieur du chapitre III.

## 2.1. Portrait socio-économique du Brésil

Cette présentation introductive du Brésil posera les bases de notre recherche. Pour donner une base contextuelle aux conditions de vie des femmes noires de Bahia, la démographie et le contexte socio-économique seront brièvement relevés. Nous partons d'abord d'un historique basé davantage sur l'arrivée des esclaves noirs au Brésil que celle des Portugais. Ensuite, nous prenons un regard statistique sur les conditions démographiques disponibles sur le pays d'Amérique du Sud.

### 2.1.1. Historique

Lorsque le Brésil fut «découvert» par les Portugais en 1500, plusieurs nations amérindiennes occupaient déjà le territoire depuis quelques millénaires. Les différentes tribus natives pratiquaient plusieurs activités de subsistance telles que la chasse, la pêche et l'agriculture. Les Amérindiens se nourrissaient des ressources disponibles tout en ayant un très grand respect de la nature, principalement de la forêt amazonienne au Brésil. Donnée qui change rapidement avec l'arrivée des Portugais, la production massive du cannier remplace les valeurs traditionnelles indigènes. En effet, cinquante ans après la conquête du Brésil, les Portugais font venir d'Afrique des esclaves pour donner les assises à leur premier comptoir colonial, Bahia (Plaideau, 2006 : 127).

Cette économie «mercantiliste» (Bruneau, 1992 : 259) explique encore aujourd'hui de nombreuses fortunes à Bahia, d'autant plus que l'esclavagisme a été aboli en 1888, ce qui est plutôt récent. Pendant ces années, Dom Pedro, prince brésilien, permet l'aboutissement de la première Constitution brésilienne le 25 mars 1824 (Bruneau, 1992 : 259). Cette rupture avec la colonisation portugaise ne signifie pas que la population brésilienne soit libre de dominations. En effet, jusqu'en 1945, le règne monarchique laisse place à un régime oligarchique militaire. Entre 1945 et 1964, les Brésiliens font leur «première expérience de la démocratie» (Bruneau, 1992 : 259). Cette courte pause démocratique laisse place à un deuxième régime militaire qui ne connaît pas longtemps la popularité. Dès 1973, le processus de libéralisation brésilienne a commencé, et ce, par l'action de nombreuses organisations syndicales souvent religieuses (Stephan, 1989 : IX). Malgré une certaine réserve de la population, c'est en 1985 que la démocratie est établie (Bruneau, 1992 : 257). Tout au long des années qui ont suivi la déclaration de la Constitution brésilienne de 1985, la démocratie a été remise en question par plusieurs spécialistes. On peut penser entre autres à Briquet (2007), Cabanes (2002), Cardoso de Oliveira (2005) et Hilgers (2012). Deux arguments centraux sont ressortis de leurs travaux : la conservation de l'influence des élites de 1985 à 1990 et le clientélisme. En effet, ces cinq années où Sarney est au pouvoir montrent comment le clientélisme est la base de la démocratisation brésilienne (Cardoso de Oliveira, 2005 : 100).

Après les années Lula et Rousseff, qui étaient très prometteuses pour la démocratie brésilienne, les Brésiliens sont désabusés de cette période qui ne s'est pas avérée aussi transformatrice et émancipatrice qu'elle aurait dû l'être. Aujourd'hui, la possible extinction du Parti des travailleurs laisse peu d'espoir pour la démocratie brésilienne qui risque prochainement d'être malmenée (Gutmann, 2016 : 14). De plus, le récent scandale entourant Michel Temer fait planer un avenir des plus incertains au Brésil (Rayes, 2017).

### 2.1.2. Démographie

Les doutes continuels face à la démocratie s'expliquent par de nombreux facteurs démographiques, entre autres. En effet, prendre en compte la population c'est comprendre

les crises successives démocratiques du pays (Kourliandsky, 2016). Nous reprendrons donc les dernières données disponibles par rapport aux répartitions hommes/femmes, à la répartition raciale, au taux de fertilité, à l'espérance de vie, au taux d'urbanisation, aux domaines de croissance économique, au taux de chômage et au taux de chômage par catégorie d'âge. Ce sont des facteurs souvent représentatifs des principaux problèmes sociaux du Brésil comme nous y reviendrons.

En 2016, la population brésilienne était évaluée à 207 847 528 habitants selon la Banque mondiale (Banque mondiale, 2017). Cette nombreuse population serait la cinquième plus peuplée derrière la Chine et l'Inde. Éléments à prendre en compte mondialement, le poids démographique indéniable peut être un avantage économique pour le Brésil qui regorge de main d'œuvre plutôt bon marché, le PIB étant de 15 065\$ (OCDE, 2015). Cette population prête à travailler est d'ailleurs principalement masculine jusque dans la mi-vingtaine. En effet, le ratio hommes/femmes est plus élevé de la naissance jusqu'à 25 ans. Significativement peu élevée, la différence à la naissance est de 1,05 garçon pour 1 fille (Index Mundi, 2016). La tendance s'inverse dû, certes, à l'espérance de vie qui est plus grande pour les femmes, mais également par la criminalité qui touche plus mortellement les hommes que les femmes. Les hommes sont plus souvent impliqués dans du trafic meurtrier tandis que les femmes sont plus souvent impliquées dans le réseautage de la prostitution (Mercure, 2007 : 84).

La criminalité est d'ailleurs plus présente chez certains groupes ethniques. En effet, les populations noires ou métisses sont souvent plus impliquées dans ce type d'activités criminelles. Le taux de criminalité est d'environ 21 (ONUUDC, 2013) et le pourcentage de pauvreté avoisine les 85% (IBGE, 2015). Ces données s'expliquent également régionalement. En effet, la population la plus riche vivant au Sud, le taux de criminalité y est le plus faible étant donné un Indice de Développement humain (IDH) plus élevé, variant entre 0,65 et 0,86. Dans le Sud du pays, la population blanche représente 50% à 75% des habitants qui y vivent. Au total, il s'agit de 47,7% de la population qui s'identifie comme étant blanche. Contrairement au Nord, où les Amérindiens, les Noirs et les Métis, représentent plus de 80% de la population. L'IDH y est de 0,42 à 0,59. Les populations s'identifiant comme noires ou métisses y sont les plus nombreuses du pays

(Théry, 2014 : 10-1). Le taux de fertilité aussi varie selon les régions. Le taux général pour le pays est de 1,76 (Index Mundi, 2016). Dans le Nord, on parle de près d'un enfant de plus que la moyenne nationale. À Bahia, le taux de fertilité est de 2,7 (IBGE, 2015). Cela s'explique par la différence des valeurs véhiculées par les populations du Nord et du Sud. La valorisation de la famille nombreuse est toujours populaire dans le Nord (Bozon, 2005 : 361), malgré une réduction considérable du taux de fertilité depuis 1980, où le taux était de 7,4 (IBGE, 2015).

L'espérance de vie est également sujette à changement selon les régions. Moyenne de 73,8 ans, sexes confondus, l'espérance de vie est d'environ de cinq ans de moins au Nord (Goirand, 2012). Les femmes vivent généralement sept ans de plus que les hommes, soit 77,5 ans (Index Mundi, 2016). Les disparités sont aussi liées à l'urbanisation. En effet, la capitale, Brasília, et les deux plus grandes villes, São Paulo et Rio de Janeiro, sont plutôt au Sud. Les grandes villes du Nord connaissent aussi le tourisme, mais sont souvent plus pauvres et composées de plus de *favelas*. Somme toute, 85,7% de la population vivait en territoire urbain en 2015. Le taux d'urbanisation est de 1,17% pour les changements urbains opérés à des régions qui n'étaient pas encore organisées en villes. (Index Mundi, 2016)

Depuis 2014, les grands événements sportifs au Brésil dans les grandes villes du Sud, principalement, ont capté l'attention des voyageurs en quête de nouveauté. Cette situation particulière de grande effervescence touristique explique que le tourisme soit le domaine de croissance économique le plus en expansion, malgré les dénonciations d'inégalités sociales lors de ces événements. Le commerce, le transport, l'hébergement et la restauration connaissent une part de valeur ajoutée réelle de 19,5%, taux le plus élevé de tous les secteurs de l'économie (OCDE, 2015). Malgré cette croissance du secteur des services, le taux de chômage est d'environ 4%, donnée d'environ 3% plus élevé dans la région du Nord-est (IBGE, 2015). Le taux de chômage est d'ailleurs plus élevé chez les jeunes de 15 à 24 ans non scolarisés. Jeunesse moins populeuse, le groupe d'âge 15 à 24 ans correspond à 16,43% de la population. Les 25 à 54 ans sont près de la moitié de la population, la catégorie la plus populeuse et la moins touchée par le chômage (Index Mundi, 2016). Les jeunes non scolarisés de 15 à 19 ans sont à 15,7% sans emploi, tandis

que les jeunes non scolarisés de 20 à 24 ans le sont à 24%, cette dernière étant la catégorie de gens la moins employée du pays (OCDE, 2015). Ces données aident à entrevoir les problèmes raciaux, sexistes et économiques dont le pays doit gérer et atténuer les effets négatifs.

### 2.1.3. Contexte social

Étant donné que le pays fait partie des BRIC'S, pays émergents, les défis démographiques sont nombreux. En effet, la rapide croissance économique, exacerbée avant la crise de 2008, met l'accent sur les importantes disparités sociales surtout lors d'évènements comme la Coupe du Monde de la FIFA en 2014 et les Jeux olympiques de 2016 (Cipriani, 2016). Ces écarts sont principalement liés aux problèmes de discrimination raciale/régionale et de violence faites aux femmes. Pour bien comprendre la société brésilienne il faut expliquer l'importance de deux mythes qui demeurent théoriques, c'est-à-dire la démocratie raciale (Brochier, 2014) et l'égalité conjugale hommes/femmes (Mercure, 2007). Malgré les nombreuses lois au Brésil pour protéger ces deux types d'égalité, toutes deux ne sont pas suffisamment protégées.

La première croyance populaire au Brésil est celle d'une égalité des Noirs ou même des Amérindiens face aux Blancs. Ce concept est né des réflexions de Freyre en 1930, lors du régime oligarchique, même si l'idée a commencé à être véhiculée durant le siècle précédent. Cette notion signifie l'atteinte de l'entente maximale possible entre les gens de différentes origines. Cette collaboration serait le symbole de la réussite de la colonisation portugaise et serait exprimée à travers les nombreuses mesures légales, sociales et économiques mises en place. Les lois démontreraient la volonté des Brésiliens de maintenir l'égalité, même si, dans les faits, les écarts existent toujours (Capanema P. de Almeida et Fléchet, 2007).

Difficile à définir clairement, le concept a été repris à mainte reprise par : «des sociologues, des historiens, des responsables politiques, des militants de la cause noire, des journalistes, etc.» (Brochier, 2014 : 124). Le concept a d'abord servi de pilier pour la période de démocratisation qu'a connue le Brésil entre 1945 et 1964. Reprise ensuite par



les ethnologues tels que Bastide (2001 (1958)), la démocratie raciale a servi d'explication à l'hospitalité des Bahianais noirs, qui le sont plus que les Blancs des grandes villes du Sud. Cette notion empruntée à Freyre lui-même, que Bastide a connu, assure une vision positive de la colonisation et de l'esclavagisme qui ne semblent pas avoir causé de répercussions sociales (Brochier, 2014 : 135-6). Il faut attendre la fin des années 1950 et le début des années 1960 pour voir la première utilisation négative du terme. En effet, Florestan Fernandes (1967) fut le premier à reconsidérer les idées reçues en sociologie ou en ethnologie au Brésil. Ces gens qui, comme lui, remettent alors le concept en question «voient dans la «démocratie raciale» non pas la façon canonique de désigner une situation réelle de paix raciale, mais une idéologie douteuse servant les intérêts de l'élite blanche» (Brochier, 2014 : 141). L'expression courante est vue comme étant un mythe à partir des années 1970 par Degler Neumann (1971). À partir de ce moment, les gens qui dénoncent la démocratie raciale le font souvent en reprochant à Fernandes de ne pas être allé assez loin dans sa dénonciation du concept. Les mouvements noirs ont repris cette posture pour rejeter le concept de la démocratie raciale. Cependant, d'autres comme Hasenbalg (1997) dénoncent les injustices sociales sans rejeter la démocratie raciale, qui serait l'objectif à atteindre (Brochier, 2014 : 143).

Le concept est donc loin d'être dépassé. Encore aujourd'hui, le concept de relations harmonieuses est accepté à travers le multiculturalisme. Revigoré, le concept garde son essence sans choquer. C'est un choix terminologique qu'a fait l'État afin d'éviter les polémiques entourant le concept de démocratie raciale ou de mythe de la démocratie raciale (Capanema P. de Almeida et Fléchet, 2007). L'adaptation clientéliste du terme sert les intérêts étatiques afin d'éviter les débats. En outre, les legs négatifs de l'esclavagisme et de la colonisation peuvent être ainsi évités. Il devient difficile de nier cependant que les suites postcoloniales soient effacées. En d'autres mots, par l'évitement, l'État maintient une posture de non reconnaissance des discriminations coloniales. Cela préserve, encore aujourd'hui, les disparités raciales et régionales, et ce, malgré les lois formelles qui ne transcendent pas véritablement les perceptions sociétales. Cette véritable reconnaissance du problème est essentielle pour permettre une égalité.

Problème également partagé par la violence conjugale, les lois sont techniquement nombreuses au Brésil pour la protection des femmes (Mercure, 2007). Les lois punitives sont même très sévères en cas de violences faites aux femmes. Les écarts entre la théorie et l'empirique démontrent la difficulté du concept de violence conjugale à être reçu socialement. La question du consentement par les femmes y est pour beaucoup dans l'acceptation sociale de la violence conjugale. En effet, certains vont même parler de «provocation» (Americas Watch Report, 1991; Mercure, 2007 : 14). Au Brésil, le rôle des médias est souvent relevé quant à la construction d'une vision particulière de la violence conjugale et du viol selon les travaux de Nancy Berns (2001). En effet, l'utilisation des images représentant le quotidien permet de construire une vision de la violence normalisée. De plus, la reprise dans les médias de la croyance sociale en l'acceptation de la violence par les femmes nuit à l'avancement des causes soutenues par les féministes. Comme les femmes contribuent elles-mêmes à leur sort, il n'y a aucun mal à présenter la situation à l'écran, à la radio ou même dans les magazines selon plusieurs (Berns, 2001 : 264).

Le problème de violence conjugale est cependant très problématique au Brésil. Sans nier non plus l'importance de la traite sexuelle renforcée par les événements sportifs des dernières années (Cipriani, 2016), la violence conjugale est cependant plus chiffrée et plus réglementée. Entre 1987 et 1989, 46 000 cas de crimes violents ont été répertoriés, dont 400 meurtres commis par les conjoints des victimes. Les viols conjugaux ou maritaux étaient alors ignorés ou niés très souvent à partir du concept interprétable de femme honnête et vierge, souvent discriminatoire pour les femmes noires étant vues comme des femmes malhonnêtes en raison de la sensualité qui leur est associée (Americas Watch Report, 1991 : 5). 70% des violences contre les femmes ont été commises dans leur domicile par leur conjoint. En 1990, aucun des cas de violence conjugale dénoncés à la police du Nord-est n'a été condamné. (Americas Watch Report, 1991 : 5). Depuis, la loi Maria da Penha, établie entre 2006 et 2008, s'occupe de définir les problèmes conjugaux afin de les prévenir et surtout de les punir (ONU, 2011). Une ouverture vers la reconnaissance du problème de la violence conjugale, principalement du viol conjugal, est une avancée pour les femmes brésiliennes. Il faut cependant voir l'instance des études internationales sur le sujet pour que l'État réagisse. De plus, les 394

unités policières constituées pour venir en aide aux femmes violentées connaissent plusieurs ratés. Elles ne sont pas suffisamment équipées en ressources financières, légales et humaines. (Hautzinger, 2007: 223). De plus, les disparités régionales démontrent que la violence conjugale est moins bien reconnue au Nord-est qu'ailleurs, où dix fois moins de cas y sont dénoncés (UNHCR, 2006-8).

#### 2.1.4. Portrait des femmes noires de Bahia

Le contexte socio-économique de grandes disparités, décrit dans la section précédente, explique pourquoi il est d'autant plus difficile d'être une femme noire à Bahia. C'est donc l'approfondissement de ces concepts (région, race et genre) et de plusieurs portraits dont légaux, normatifs et socio-économiques que nous verrons à l'intérieur de cette partie.

##### 2.1.4.1. Région, race et genre

Comme mentionné précédemment, le Nord-est est l'une des régions les plus pauvres du Brésil. Théâtre de plusieurs discriminations, la région «prend indéniablement sens au regard de son passé d'esclavage et de métissage, comme du statut ambigu et constamment renégocié des cultes afro-brésiliens» (Plaideau, 2006 : 112). L'impeachment contre Madame Rousseff a déjà laissé des conséquences économiques. Pour Bahia, qui connaissait «un déclin économique persistant» (Guimarães, 1999 : 35), l'écart est grand et difficilement rattrapable. Jusqu'à la fin des années 1950, l'économie locale était encore basée sur l'exploitation des personnes noires qui récoltaient les canniens (Guimarães, 1999 : 37). Écarts persistants, malgré une pause d'influence coloniale pendant le régime militaire (Ferreira de Souza, Costa Ribeiro et Carvalhaes, 2010 : 77), où l'élite était évidemment militaire, les 28 millions de Noirs du Brésil, majoritaires à Bahia (80% (IBGE, 2010)) ont continué de connaître de nombreuses discriminations par les «racines dans la stratification occupationnelle» (Cardoso de Oliveira, 2005 : 103). Comme l'explique Burrill, ce traitement persiste par la hiérarchisation de l'idée de la supériorité des Blancs sur les Noirs (Burill, 2010 : 117-137). Les théories postcoloniales expliquent

comment il est possible de constituer les bases inégalitaires sociales dans le passé colonial ou esclavagiste de manière à les faire perdurer (Guimarães, 1999 : 35). En effet, la catégorisation et la hiérarchisation qui en découle légitiment la violence qui passe à plusieurs autres stades (Morales-Hudon, 2007). Les anciens esclaves acceptent, en partie, leur statut de «subalterne» (Spivak, 1988 : p.271-313). Il faut admettre cependant les efforts étatiques pour reconnaître l'importance historique des esclaves pour le Brésil (Saillant et Araujo, 2007).

Les problèmes raciaux jumelés avec les problèmes de sexisme expliquent que les femmes noires de Bahia représentent le croisement des discriminations multiples les plus profondes du Brésil. Les persécutions vécues par les Bahianaises noires semblent découler de croyances profondes en l'infériorité noire et en celle des femmes, ce qui s'exprime dans plusieurs domaines.

Non seulement les droits sociaux connaissent une tendance à l'érosion généralisée, mais ces pauvres et ces exclus [de la citoyenneté] sont de plus en plus perçus comme des titulaires de droits mais comme des objets de charité. De la sorte, ils tendent en pratique à être privés de leur citoyenneté sociale marginalisée politiquement. (Martiniello, 2000 : 24)

Ce qui explique comment la démocratie raciale utilise la notion de charité à l'égard des femmes noires de Bahia pour donner une bonne conscience collective tout en hiérarchisant les différentes populations brésiliennes.

#### 2.1.4.2. Portrait légal et normatif

Les femmes noires de Bahia sont soumises à de nombreuses pressions sociales qui, outre leurs conditions économiques, cadrent énormément leur vie. En effet, les femmes plus démunies sont souvent plus soumises à l'appui de l'État, de la société, de leurs communautés religieuses et de leurs pairs. D'abord, plusieurs articles de lois devraient assurer une égalité entre les Bahianaises noires et toute autre personne. Il devient cependant évident que ces postulats théoriques ne suffisent pas dans la réalité. Ils dénotent tout de même de la volonté démocratique du pays. Plus précisément, cette

égalité devrait être d'abord protégée par l'Article 5 qui assure l'égalité sans discrimination. Cet article stipule le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité. L'universalité des services devrait également en être garantie (Constitution brésilienne, 1988).

La liberté religieuse et la liberté de la vie privée sont également primordiales au Brésil. En effet, la liberté de conscience est protégée par l'Article 5 partie VI: «la liberté de conscience et de croyance est inviolable; le libre exercice des cultes religieux est garanti, ainsi que la protection des lieux de culte et des liturgies» (Constitution brésilienne, 1988). L'État est également censé être le garant de l'inviolabilité de ce principe : «l'intimité, la vie privée, l'honneur et l'image des personnes sont inviolables; le droit à l'indemnisation des dommages matériels ou moraux est assuré en cas de violation» (Constitution brésilienne, 1988 : Partie X). De plus, le foyer est vu comme un refuge inviolable de l'individu. Il devrait donc ne pas y avoir d'intervention directe de l'État dans la vie privée des citoyens, excepté pour les protéger.

Un des autres articles importants est l'article VI: «L'éducation, la santé, le travail, les loisirs, la sécurité, la sécurité sociale, la protection de la maternité et de l'enfance et l'assistance sont des droits sociaux assurés par cette Constitution» (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI). Ce ne sont évidemment pas l'étendue de la longue série de lois établies lors de la formation du Brésil en 1985, mais ce sont les plus importantes pour notre travail. Déjà, elles semblent pouvoir être remises en question selon les discriminations que subissent les Bahianaises noires. Ces règles devraient permettre au Brésil théoriquement, du moins, d'être démocratique. Pourtant dans les faits, le changement de mentalité pour une véritable égalité demeure incomplet (Lourau Alves da Silva, 2013 : 86).

En plus d'être protégées ou soumises à certaines lois, les Bahianaises noires doivent faire face à ces préjugés sociétaux à leurs égards, qui sont vus comme un code de conduite pour ces femmes selon plusieurs Brésilien-e-s. La famille est certainement importante pour les Bahianaises noires. En effet, la valorisation des familles nombreuses et la préservation de l'honneur des hommes (Bozon, 2005 : 366) font énormément pression sur les femmes noires. Elles sont souvent très sensibles aux demandes de leur père, de leurs

frères et de leur conjoint (Engender Health, 2002). Il ne faut cependant pas sous-estimer la part de pressions communautaires religieuses, principalement pour la conservation des familles nombreuses. L'Église catholique est très ferme sur l'importance de la procréation. C'est cette dureté ou la difficulté du catholicisme à s'adapter aux impératifs sociaux de divertissement et de tolérance qui expliquent généralement la perte de popularité de la religion aux profits des croyances magico-religieuses (Mahmoud Vintam, 2009). Le Candomblé, pratiqué par 1,5% de la population brésilienne (IBGE, 2014), principalement concentrée à Bahia à 1,2% (IBGE, 2014), semble laisser une certaine ouverture à la contraception (Rios et al., 2011) comme il sera vu à l'intérieur du chapitre suivant. Ce qui permet de montrer l'ouverture de la religion aux mesures émancipatrices pour ses disciples.

#### 2.1.4.3. Portrait socio-économique

Les salaires bas et la pauvreté sont très importants à Bahia. La pauvreté bahianaise est généralement décrite dans les termes suivants :

souffrance quotidienne de la survie, dans une logique des causalités apparemment sans issue : habitations insalubres, saturées, précaires ; pénurie d'argent ; sous-emploi et dévalorisation de la force de travail ; faible accès aux droits sociaux publics (santé, scolarisation, retraite, etc.) ; omniprésence de la maladie et des altérations corporelles par manque de soins ; alcoolisme; importance de la religiosité et des interprétations "fatalistes" de l'existence; importance numérique des femmes chefs de ménage ; instabilité matrimoniale et résidentielle des hommes ; diversité, complexité et instabilité des "arrangements" familiaux dans les maisonnées ; etc. (Agier, 1989 : 88-9)



2.1. Images sur de maisons typiques en hauteur au centre-ville de Salvador de Bahia



2.2. Image du centre-ville de Salvador de Bahia (aucune des femmes sur la photographie n'est l'une de nos participantes)



2.3. Image sur des maisons typiques de Salvador de Bahia



2.4. Image du bord de l'eau où se retrouvent les pêcheurs, figure d'Iemenja (la protectrice)

3

En effet, près de la moitié des Bahianaises noires vivent dans ce genre de conditions (Banque mondiale, 2015). En 2012, 3,8% de la population brésilienne vivait avec moins d'US\$1,25 par jour (Banque mondiale, 2015). À Bahia, d'énormes disparités économiques sont responsables de conditions de vie très différentes (Guimarães, 1999 : 37) où d'importantes difficultés sont présentes pour répondre aux besoins essentiels tels que la nourriture, les soins de santé, les dépenses scolaires, les besoins familiaux et le logement (Banque mondiale, 2015). L'indice GINI était en 2009 de 0.5390, comparativement à 0.56 en 1998. Ce qui veut dire que plus de personnes vivent avec US\$4.00 ou moins par jour au pays (Banque mondiale, 2015). Le salaire moyen des foyers bahianais était de R\$ 1557.00 par mois en 2012, soit d'environ R\$ 765.69 par mois par personne (Lourau Alves da Silva, 2013 : 46). Le salaire minimum légal était alors de R\$680 au Brésil (Banque mondiale, 2014). Aujourd'hui, il est d'environ R\$788 par mois (Tradineconomics, 2014). Pour les résidents de Bahia, le salaire mensuel moyen est de R\$697 (IBGE, 2015), ce qui est en dessous du salaire minimum.

Le pays se trouve à la 85<sup>e</sup> place mondiale en matière d'inégalités genrées liées aux revenus (Banque mondiale, 2014): «les femmes noires occupent des emplois domestiques ou subalternes dans des établissements privés» (Guimarães, 1999 : 42). Une des raisons les plus importantes de cet état de pauvreté est la dévalorisation du travail des femmes noires de Bahia comme l'exemplifient leurs beignets ancestraux (Agier, 1989 : 88-9). Les femmes sont également responsables de nombreuses familles monoparentales (Agier,

<sup>3</sup> Toutes les photos présentées à l'intérieur de cette thèse sont des originales que nous avons prises nous-mêmes.



1989 : 81-112). Comme le montre d'ailleurs Michel Agier (1989, 2005) dans son travail, le manque de reconnaissance de la valeur des Bahianaises noires explique, en partie, leur bas salaire. Les discriminations et le manque d'éducation sont également des causes des conditions dans lesquelles vivent les Bahianaises noires. D'ailleurs, à Bahia, près de la moitié des femmes en âge de travailler ne sont pas sur le marché du travail (IBGE, 2015). Il en demeure que le revenu familial moyen bahianais noir reste plus bas qu'ailleurs à R\$700 (Ferreira de Souza, Costa Ribeiro et Carvalhaes, 2010 : 77 ). Ces observations sont particulièrement intéressantes, car nous nous apercevons que l'égalité des chances est diminuée tout autant que l'est la protection des femmes de la région. En outre, les discriminations dont elles sont victimes sur le marché du travail et dans la société en général démontrent les inégalités criantes du Brésil.

## 2.2.Caractéristiques du mouvement d'émancipation des femmes du Brésil

Pour bien comprendre la particularité des femmes noires de Salvador, il nous semblait essentiel de dresser un portrait sur les études faites sur les femmes brésiliennes en général. Nous ferons donc ici un court survol de l'histoire des mouvements féministes brésiliens. De ces sources découlent aujourd'hui encore d'importants mouvements féministes religieux, sexuels et noirs (Acciari, 2012). Nous présenterons historiquement ces regroupements féministes qui dénoncent tous les problèmes vécus socialement dans les relations hommes/femmes. Très théorisées, notamment au Brésil, les relations hommes/femmes peuvent être perçues de diverses manières, mais nous nous attarderons à la vision où ces relations sont problématiques étant donné la richesse du sujet. Extrêmement liée aux revendications féministes en général, nous verrons également la littérature sur le besoin d'émancipation des femmes brésiliennes.

### 2.2.1. Mouvements féministes brésiliens

Le mouvement brésilien pour les mouvements contraceptifs fait partie d'un mouvement plus large de contestations féministes au Brésil. En effet, les années 1970 étaient marquées par de nombreuses violences en Amérique du Sud en général,

dénoncées par d'importants mouvements. Le Brésil était alors reconnu comme l'un des pays les plus violents de la planète, on y décriait la torture effectuée par le gouvernement militaire sur la population brésilienne (Green, 2014). De nombreuses femmes se retrouvaient sans ressource après la mort de leur mari. Les pressions internationales et surtout l'esprit des contestations pour la reconnaissance des droits de la Personne lors de ces années ont, entre autres, eu raison du régime militaire. Ce type de dictature est très représentative des différentes oppressions qui peuvent être vécues simultanément par les femmes noires. En effet, les personnes noires étaient associées à des tâches encore proches de l'esclavagisme. En général, la plupart des emplois occupés par les femmes étaient reliés aux tâches domestiques, et ce, même après la démocratisation et la formation de la Constitution brésilienne (McCallum, 2007).

#### 2.2.1.1. Origine du mouvement féministe brésilien

Les femmes brésiliennes s'organisent aujourd'hui de manière globale autour de la Marche des femmes au Brésil, qui a un grand retentissement dans le quotidien des femmes du pays, car elle permet une attention supplémentaire aux causes des femmes (Beaulieu, 2007). La Constitution des droits de l'Homme de 1988 était également censée apporter l'égalité entre les deux sexes. Le mouvement des femmes brésiliennes a cependant commencé au milieu des années 1970 sous deux appellations : *Brasil Mulher* ou *Nós Mulheres*. On peut comprendre qu'il s'agit des «Femmes Brésiliennes» ou de «Nous Femmes». Les mouvements féministes dont il est ici question ont pris de l'envergure à partir de 1975. En outre, la presse a permis un espace d'expression pour les femmes, et ce depuis 1852 (Soihet, 1998 : 1). Elles pouvaient s'organiser par l'entremise de la publication d'annonces dans la presse locale (Teles et Leite, 2013). Bien évidemment, ce type d'actions pouvait toucher les femmes qui savaient lire, qui avaient les moyens de se payer le journal ou de se le faire payer par leur mari. Elles devaient également avoir la liberté de le lire. Dès la base des luttes féministes, une certaine priorisation de l'élite s'est établie par la popularité de la presse (Teles et Leite, 2013).

Les sujets qui allaient le plus à l'encontre de l'esprit de la dictature militaire étaient les sujets de prédilection, c'est-à-dire la lutte contre la violence faite aux femmes, le droit de travail dans de bonnes conditions, la liberté sexuelle des femmes et l'avortement (Teles et Leite, 2013). Les moyens contraceptifs n'étaient pas tolérés à l'époque. Il faut attendre les années 1990 pour que la contraception soit acceptée. À ce moment, une plus grande diversité de femmes, c'est-à-dire des femmes aux conditions de vie très différentes, pouvait avoir accès à plusieurs formes de contraception au sein de l'État brésilien (Da Silva Cabral, 2014). Leurs actions se sont articulées par des campagnes d'information et de luttes contre des enjeux spécifiques tels que ceux mentionnés précédemment contre le gouvernement militaire (Teles et Leite, 2013). Ces mouvements sont les racines de plusieurs autres mouvements qui sont nés de ces piliers. Nous pouvons penser aux mouvements religieux, ceux pour les droits sexuels et ceux pour les personnes noires, ce que nous verrons brièvement.

#### 2.2.1.2. Mouvements féministes religieux

Pour le cas du Brésil, il est particulier de voir la place qu'ont occupée les institutions religieuses dans la contestation contre le gouvernement militaire. En effet, la religion comme institution s'est portée garante d'une plus grande démocratie et d'une plus grande justice sociale, après avoir elle-même supporté la dictature (Marin, 2010 : 127). Directement touchée, l'Église catholique s'est investie dans les syndicats après avoir elle-même subi de lourdes pertes : «122 cas d'emprisonnement de prêtres (dont 9 évêques), 34 cas de tortures d'ecclésiastiques entre 1968 et 1978, 30 évêques avaient fait l'objet de menaces ou de pressions directes du régime militaire et 4 religieux étaient morts, victimes de la violence du régime» (Marin, 2010 : 135). Cessant son soutien au régime dictatorial, l'Église s'est investie dans la contestation contre les inégalités liées à la dictature principalement à la fin des années 1970. Devenant un pilier dans les années 1980, les premiers syndicats religieux des travailleurs sont créés. Un an après la démocratisation du Brésil, en 1986, le premier groupe pour les femmes travailleuses religieuses est créé en sous-branche à la Centrale unique des Travailleurs (Acciari, 2012).

Depuis ces premiers balbutiements, des groupes féministes religieux sont créés pour soutenir d'autres causes que celles liées au travail. Nous pouvons penser aux droits sexuels soutenus par des associations telles que *Católicas pelo Direito de Decidir*. Cet organisme pro-avortement existe depuis 1993 (*Católicas pelo Direito de Decidir*, 2014). Avec cette multiplication d'associations catholiques éclatées, loin du message originel catholique, l'Église catholique se distance de ces groupes, ne les soutenant pas directement. Au Brésil, un raidissement de l'Église catholique est même connu, surtout par rapport aux droits sexuels des femmes (Mahmoud Vintam, 2009 : 150).

#### 2.2.1.3. Mouvements pour les droits sexuels

Les droits sexuels des femmes ont été considérés comme étant tabou, priorisant les droits civils. Il faut attendre les années 1960 pour que les premières formes de contestations contre l'ordre établi, où les femmes étaient restreintes à subir la sexualité souhaitée par leur conjoint, voient le jour. En s'appuyant sur l'hypocrisie que pouvait représenter le Carnaval, là où les femmes perdent leur caractère virginal pour devenir des tentatrices libres, les femmes ont revendiqué une liberté sexuelle permanente (Soihet, 1998 : 10-1). Aujourd'hui, le Brésil a fait beaucoup de rattrapage. En effet, non seulement les droits sexuels des femmes sont défendus, mais beaucoup de mouvements existent pour protéger également les droits des LGBT (pas encore LGBTQ2 selon leurs affiches). L'État veut vraiment, ou du moins, voulait vraiment, être reconnu comme un pilier de la reconnaissance des droits LGBT, ce qui teinte l'esprit brésilien sur la question, malgré le haut taux de criminalité à l'égard de ces personnes. L'État s'est servi de l'exemple du mannequin international Valentina Sampaio pour clamer son ouverture et sa défense des droits LGBT (Gatinois, 2017).

Reconnaissant le problème et, surtout, la gravité des conséquences allant jusqu'au meurtre, les associations pour les personnes LGBT ont vu le jour à Bahia, lieu de nombreuses discriminations. L'intolérance serait davantage ciblée pour des personnes blanches considérées comme étant jeunes, 19 à 30 ans (Têtu, 2017). Le *Grupo Gay* de Bahia est né en 1980 à Salvador. Les revendications de l'association ont depuis permis la

protection des LGBT et la création de projets nationaux visant l'acceptation des LGBT. Leurs trois mandats principaux sont aujourd'hui la défense des droits de ces personnes, l'éducation auprès de la population brésilienne en général et la sensibilisation auprès des LGBT pour les maladies transmises sexuellement, principalement le sida. Depuis onze ans, chaque septembre se tient la Semaine de la diversité-Parade gaie à Salvador (GGB, 2017).

#### 2.2.1.4. Mouvements noirs, le *Black feminism*

La situation des femmes noires au Brésil est souvent reconnue comme étant critique. En effet, ces femmes sont victimes de plusieurs discriminations. Comme il est pensé dans les traditions du *Black feminism*, initialement américain, les femmes noires se trouvent à la croisée de plusieurs intersections de discrimination. Les femmes noires se sont inspirées des courants mondiaux pour ramener la question noire au Brésil dans les années 1970 à 1990. Les débats liés à la question noire avaient déjà été amorcés par les écrits de Freyre (1966) sur la démocratie raciale (principe de reconnaissance du succès de la colonisation et de l'esclavagisme, qui amène aujourd'hui une reconnaissance de chacun) (Saillant et Araujo, 2007 : 458).

De manière concrète, les femmes de plusieurs localités différentes ont construit un savoir unique à travers leur expérience sur le terrain. Leur discrimination à l'intérieur du mouvement féministe dans la question de la contraception a été réalisée principalement au cours des années 1990, le mouvement général datant de 1970. (Bozon, 2005) La fin du XX<sup>e</sup> siècle et le début du XXI<sup>e</sup> siècle ont amené une foule de moyens de revendication et d'organisation des femmes noires: écrits, comme le veulent les origines du mouvement féministe, rencontres et forums notamment par internet. Les féministes noires de Salvador ont demandé particulièrement une présence politique des femmes noires et une démocratisation des moyens contraceptifs (McCallum, 2007). Elles ont également joué un rôle dans la reconnaissance des droits LGBT (Têtu, 2017; GGB, 2017) et pour la reconnaissance des problématiques présentes à l'intérieur des relations hommes/femmes en général.

### 2.2.2. Travaux sur les problèmes relationnels hommes/femmes au Brésil

Les relations hommes/femmes sont un sujet qui est très exploité, notamment au Brésil (Caldeira et Holston, 1999; l'America Watch Report, 1991; Berns, 2001; Mercure, 2007; Hautzinger, 2007). Plusieurs courants différents théoriques sont présents, mais nous présentons volontairement ici qu'une seule vision, c'est-à-dire celles où les relations hommes/femmes sont problématiques. Notre choix n'est qu'orienté sur l'espace que nous avons pour présenter les théories directement en lien avec nos trois thèmes. Sans nier les autres courants sur les relations hommes/femmes, nous circonscrivons afin de relever l'approche la plus présente des trente dernières années, surtout à l'international et pour le *Black feminism*. Nous reprendrons donc ici les grandes lignes des travaux de Caldeira et Holston (1999), l'America Watch Report de 1991, Berns (2001), Mercure (2007) et Hautzinger (2007). Ces travaux se sont penchés sur les inégalités et les violences faites aux femmes. Certains de ceux-ci se sont particulièrement attardés aux tentatives étatiques de contrer ces problèmes genrés.

D'abord, Caldeira et Holston (1999) prennent une posture intéressante sur les problèmes de violence, notamment le viol. Les auteurs remettent en question la réception de la démocratie au Brésil en sous-entendant que les habitants du pays préfèrent l'intervention de l'armée. La police est très violente, ce qui amène une plus grande acceptation de la violence, ce qui l'exemplifie très bien (1999: 695). Les deux problèmes les plus fréquents ainsi générés sont le viol et le meurtre. Les victimes sont surtout des personnes pauvres (1999: 697), les auteurs remettent donc en question la jeune démocratie brésilienne. Le temps leur a donné raison étant donné les nombreux problèmes socio-économiques, accrus depuis les dérives non démocratiques liées au président actuel, Temer (Rayes, 2017).

L'America Watch Report (1991), observation occidentale à partir des revendications féminines qui ont porté l'attention mondiale sur les problèmes du pays, rapportait le même genre de problématique quelques années auparavant en dénonçant les abus conjugaux. En effet, étant les relations les plus problématiques et les plus traitées au Brésil, les relations de couple sont souvent le lieu de la légitimation des violences faites aux femmes, et ce, comme dans bien d'autres pays. La violence conjugale implique la

violence domestique, le viol et le meurtre. Les revendications féministes contre les violences, dont sexuelles, faites aux femmes ont trouvé une certaine forme de résistance avec le concept de «victime qui provoque», concept très présent dans la mentalité brésilienne (1991: 4). Une véritable victime doit être «vierge» et «honnête», ce qui exclut, pour une bonne partie des Brésiliens, les femmes de couleur (1991: 6). Jusqu'à 2006, avant le projet de loi Maria da Penha (ONU, 2011), le viol marital n'était pas reconnu, ce qui explique que des 2000 cas de violences sexuelles déclarées en 1990 dans le Nord-est, aucun n'a été puni (1991:5).

Berns (2001) reprend le même genre d'approche que l'America Watch Report en continuant avec le concept de victime ou fausse victime en dénonçant la déresponsabilisation des hommes dans leurs actes criminels. Pour l'auteure, les médias contribuent à projeter une image irrespectueuse des femmes. Le crime y est vu d'une certaine manière, ce qui contribue à enlever la responsabilisation des hommes dans des actes violents (2001: 694). Cette image n'a pas beaucoup évolué aujourd'hui, étant donné la popularité des soaps brésiliens (Oualalou, 2013). Selon Berns, la construction de l'acceptation de la violence conjugale est extrêmement associée aux émissions brésiliennes qui contribuent au problème (2001: 624). Elle reprend aussi l'argumentation présentée par Mercure (2007), c'est-à-dire que les femmes contribuent à leur situation, même si dans les faits, peu de démarches sont possibles pour les femmes victimes d'un système patriarcal violent (2001: 697).

Mercure (2007) s'est intéressée à la traite sexuelle. Elle schématise en sept sections les moyens de divertissement qui se rapprochent de la traite sexuelle. Elle met également l'accent sur les facteurs les plus marquants dans la traite sexuelle, c'est-à-dire l'âge, la race et la région. En effet, en raison des inégalités régionales, associables aux problèmes de disparités des conditions socio-économiques des personnes racisées, l'enrôlement est davantage notable en périphérie des villes. «Au Brésil, la traite aux fins sexuelles touche surtout les femmes et adolescent-e-s, d'origine afro-brésilienne, âgées entre 15 et 25 ans» (Mercure, 2007: 84). Les personnes noires sont généralement dans des conditions économiques moins favorables, ce qui explique selon l'auteure que beaucoup de femmes ou d'adolescentes noires décident de participer aux activités de la traite sexuelle,

phénomène extrêmement présent au Brésil et qui met en lumière le traitement réservé à plusieurs femmes encore aujourd'hui. L'auteure fait également un apport important à l'étude des relations hommes/femmes, c'est-à-dire la notion du rôle des femmes dans leur propre sort. Reprenant de la sorte des courants moins dénonciateurs des problèmes hommes/femmes, Mercure fait ressortir tout de même une réalité très significative au Brésil: 40% des recruteurs pour la traite sexuelle sont des femmes. Bien évidemment, l'auteure explique que les adolescentes sont souvent plus enclines à la participation lorsqu'elles sont recrutées par des femmes plus vieilles, qui sont souvent obligées de les enrôler (2007: 85).

Hautzinger (2007) met l'emphase sur les solutions adoptées par l'État afin de diminuer les problèmes des inégalités et des violences faites aux femmes. Son travail est consacré à l'évaluation de la police des femmes qui est supposée réduire les problèmes conjugaux en intervenant et en contribuant à une dénonciation lors des méfaits commis par les hommes. La situation est très mal vue par les hommes qui se sentent «émasculés» par ce type de mesures et qui pensent que les femmes sont trop valorisées. De plus, les femmes des unités policières ne quittent pas davantage leur mari violent que les femmes qu'elles sont censées protéger. Un grand problème de discordance entre la mentalité et l'application concrète des mesures demeure, et ce, en plus d'une quantité de ressources insuffisantes (Hautzinger, 2007: 223). Ce court portrait fait ressortir les tendances sur les études des relations problématiques hommes/femmes au Brésil: remise en question de la démocratie, violence conjugale, rôle des médias, traite sexuelle et police des femmes.

### 2.2.3. Études sur l'émancipation des Brésiliennes

Nous verrons maintenant quelques-unes des visions présentes au Brésil sur l'émancipation des femmes en reprenant les arguments les plus fréquents. Pour ce faire, nous verrons les approches de Souza Lobo (1991), Acciari (2012), Lambert (2012) et Carneiro (2005). Souza Lobo (1991) remet en question l'implication des femmes dans la participation politique. Elle pense que les femmes sont surtout mobilisées sans rejeter les aspects traditionnels associés à l'image stéréotypée des femmes. Même si l'auteure



focalise autour de trois types de mouvements féministes brésiliens, groupes de gauche en exil, groupes de conscientisation formés pendant la répression et groupes matérialistes (1991: 77), elle insiste sur l'importance de deux données pour les luttes féministes: l'inégalité et la sexualité (contraception et maternité) (1991: 80). Malgré ces luttes et la hausse de représentation des femmes dans les institutions politiques, Souza Lobo indique que l'égalité dans les relations conjugales demeure non atteinte et non garantie par l'État tout comme l'égalité au travail, et ce, malgré la Constitution (1991:80).

Acciari (2012) a traité surtout des liens entre groupes féministes et religion lors de sa carrière. Dans ce texte précis, l'auteure compare la France qui se veut laïque au Brésil où la religion se marie avec féminisme. Elle fait le tour des contradictions et des possibilités laissées par le recoupement du syndicalisme féministe. Son approche intersectionnelle, où la religion est une fraction de l'identité des femmes, «se superposant aux plus traditionnellement étudiées «genre, race et classe»» (2012), prend en compte la possibilité de mobiliser les identités des féministes brésiliennes. L'auteure procède d'abord par un historique du rôle des syndicats féministes dans la démocratisation brésilienne. Par la suite, elle explique les modalités de son terrain et les statistiques sur la religiosité au pays sud-américain. Les grandes lignes de son travail sont les suivantes : les Brésiliens distinguent la pratique religieuse instituée et la pratique religieuse militante. Vraiment axée sur une compréhension de la situation particulière brésilienne, l'approche de l'auteure explique comment le féminisme est vécu historiquement et traditionnellement au Brésil, c'est-à-dire par le féminisme religieux. Quant à Lambert (2012), il explique également sa procédure pour son étude de terrain lors de son enquête en trois temps à Recife, à Brasilia et à São Paulo. Le chercheur s'est intéressé à des groupes féministes à caractère sexuel, juridique et religieux. Le travail a voulu s'attarder aux multiples intentions et visions féministes qui cohabitent au Brésil. Tout comme Acciari (2012), Lambert insiste sur la continuité des mouvements féministes au pays, basé sur la religion.

Finalement, Carneiro (2005) donne de bonnes indications sur les raisons de la séparation des mouvements traditionnels féministes brésiliens et ceux des féministes noires. L'élément racial est constitutif pour l'auteure, activiste à São Paulo. Étant donné le statut socio-économique et la marginalisation des femmes de descendance afro-brésilienne,

l'auteure fait un portrait de la structure des idées féministes noires. Reprenant les féministes du *Black feminism* américain, la pensée brésilienne noire s'est ainsi construite, entre inspiration américaine et longue expérience de discriminations raciales au Brésil. Après ce tour des travaux traitant de l'organisation féministe au Brésil, il semble clair que l'émancipation passe par une sexualité libre de discriminations genrées, mais également par une forte implication religieuse féministe.

### 2.3. Stérilisation au Brésil

La polarisation sur la stérilisation est également commune au Brésil, comme nous le présentons à l'intérieur de cette section consacrée à la stérilisation au Brésil. Nous ferons un tour de la situation contraceptive, des principales positions et des travaux majeurs sur la question. Nous posons d'abord un historique sur la légalisation de la stérilisation au Brésil et les conditions entourant cette légalisation pour permettre d'expliquer par la suite, les principales positions sociétales sur la stérilisation. Bien qu'une différence importante existe dans les conceptions les plus entretenues par la société et les intellectuels, ces courants sont aussi présents dans la littérature scientifique, que nous présentons en conclusion à ce chapitre.

#### 2.3.1. Historique et autres méthodes contraceptives

C'est la modernisation des hôpitaux demandée par les milieux hospitaliers qui a finalement permis le virage pris par le Brésil sur la stérilisation en 1996. En effet, après de nombreuses revendications, la stérilisation a été légalisée par la loi 9263 (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI, ajout loi 9263). Les médecins, le gouvernement et les groupes féministes, dont certains religieux, ont milité pour cette légalisation. L'Église catholique et certains groupes féminins et même féministes ont mené des actions contre la stérilisation, en vain (Bozon, 2005 : 359-384). Dès 1996, les femmes de plus de 25 ans ou ayant un minimum de deux enfants ont pu se faire ligaturer gratuitement de manière volontaire (Remez, 1997 : 651-666). La méthode devient alors très populaire étant donné

la gratuité de ce recours (Caetano et Potter, 2004 : 83). De plus, l'avortement demeure toujours interdit dans la Constitution brésilienne (1988), ce que Dilma Rousseff souhaitait transformer à son premier mandat sans y être arrivé (Mazoué, 2013). Pour la stérilisation, la popularité n'est plus à prouver (Caetano et Potter, 2004 : 83). 52% des femmes qui utilisent une méthode contraceptive sont stérilisées. Si nous comparons à l'utilisation de la pilule, qui est le deuxième moyen contraceptif le plus employé au pays, il n'est employé qu'à 21% (Caetano et Potter, 2004 : 79-108). À Bahia, cependant, 53% des femmes noires de Bahia sont stérilisées (IBGE, 2011), particularité indéniable sur laquelle nous reviendrons.

### 2.3.2. Principales positions

Nous présenterons ici les courants les plus importants qui expriment les opinions sociales sur la stérilisation. Réception des plus variées, la stérilisation ne mobilise pas les gens de la même manière ni pour les mêmes motivations. Trois visions principales et complexes, tenues pour des raisons multiples, seront exposées sur la stérilisation : visions négatives et visions positives.

#### 2.3.2.1. Visions négatives

D'abord vue négativement jusqu'aux années 1990, la stérilisation rencontre des résistances, notamment de la part de l'Église catholique (Bozon, 2005). En effet, l'Église catholique du Brésil s'est initialement opposée au projet, ce qui a perduré dans le temps. En effet, la religion influence énormément les femmes dans leur choix procréatif ou contraceptif. Pour plusieurs femmes, la place procréatrice des femmes est primordiale. Ce sont des femmes croyantes ou des femmes valorisant la maternité comme élément naturel. Le dépassement de ce statut des femmes, tout autant que le dépassement de la place des hommes en tant que géniteurs, n'est pas possible dans cette vision. Il n'y a pas de discriminations entre les deux sexes selon cette vision, les deux sont redevenant envers la création divine : ils sont complémentaires (Wénin, 2013 : 410). La prolongation de l'espère humaine est une vision partagée par plusieurs.

D'une autre perspective, les féministes du *Black feminism* voient d'un œil négatif la stérilisation, qui est vue comme un moyen de contrôle social. Dans cette vision, il est aussi clair que la maternité est naturalisée (Richie, 2013; Lopes, 2013). Désir rarement remis en question, malgré une possibilité de choix qui semble tout de même limitée, la procréation semble naturelle. Naturalisée depuis le début de l'humanité, cette vision, bien qu'elle ne soit plus que strictement religieuse, vu, entre autres, la sécularisation, qui est supposée être bien ancrée socialement (Weber, 1996 (1910-1920)), est dénoncée par les féministes matérialistes françaises. Elles dénoncent la croyance automatique que l'union d'un homme et d'une femme doit conduire à la procréation (Tahon, 1999). L'être humain est dénaturé de sa volonté propre, car il est destiné à enfanter. Le libre-choix théorique reste quelque peu illusoire étant donné les pressions sociales véhiculées concernant la maternité. Élément rarement remis en question, sauf exception de groupes féministes ou de groupes anarchistes, la maternité est naturalisée, bien que la contraception puisse être acceptée par une procréation minimale (Lee, 2007 : 175).

### 2.3.2.2. Visions positives

La stérilisation est également vue de manière positive. En effet, plusieurs groupes différents voient la stérilisation comme un avancement pour les femmes, et ce, pour des motivations divergentes. Des groupes féministes, plusieurs milieux de travail et plusieurs hommes considèrent la stérilisation féminine de manière positive. D'abord, pour les groupes féministes se ralliant aux théories féministes matérialistes, la stérilisation est une requête essentielle pour la diminution des écarts entre les droits des hommes et ceux des femmes. En outre, la stérilisation, comme moyen contraceptif, donnerait un contrôle aux femmes sur leur corps et sur leur sexualité. Pour Tahon (1999), l'accès à la contraception questionne l'étendue de la citoyenneté (1999 : 81). Certaines vont même jusqu'à dire que pour que les femmes soient pleinement souveraines de leur corps, elles devraient elles-mêmes légiférer les lois contraceptives, tel un État (Lee, 2007 : 163-5).

Il ne faut pas oublier non plus la place de certains groupes féministes religieux qui, comme au Brésil, se sont réjouis de la légalisation de la stérilisation (Católicas pelo

Direito de Decidir, 2014). En effet, pour plusieurs d'entre eux, comme Católicas pelo el direito de decidir, le choix n'empêche pas forcément la famille ou le rôle spirituel des femmes, ce qui serait une grande avancée pour les femmes partageant cette vision. Reprenant à son compte les spécificités des Bahianaises noires, le Candomblé prône une valorisation noire. La stérilisation semble tolérée de manière non officielle par cette religion (Rios et al., 2011), composée d'une majorité de femmes (IBGE, 2014). La stérilisation peut donc être perçue comme une forme de contrôle des femmes sur leur corps ou même comme une émancipation puisqu'elle ne nuit pas forcément à leur rôle procréateur. Pour s'émanciper, les femmes peuvent recourir à de telles pratiques. Elles peuvent ainsi améliorer leur sort et leurs conditions de vie (Bozon, 2005). La sexualité responsable ouvre une porte aux femmes pour répondre à leurs devoirs conjugaux tout en ayant la possibilité de limiter les naissances lorsque cela est raisonnable de le faire (Rios et al., 2011). Insuffisamment définie, la raison dans un tel cas est questionnable. Il faut tout de même admettre que la tolérance à la stérilisation est tout de même considérable pour une religion.

De nombreux employeurs considèrent aussi l'embauche de femmes stérilisées avantageux d'un point de vue économique. En effet, ces femmes ne leur coûteront pas de prestations potentielles liées à des grossesses éventuelles. Un avantage considérable pour les employeurs qui ne respectent pas les droits des femmes en matière de compétence égale, puisque les femmes désirant des enfants sont pénalisées face aux autres femmes et, évidemment, aux hommes. Bien qu'injuste, cette situation est très présente en Amérique latine (Mercure, 2007 : 81). Plusieurs hommes valorisent aussi la stérilisation féminine (Eichler et Lavigne, 2006). Des hommes féministes ou prônant une égalité genrée, minimalement sexuelle, en sont du nombre. D'autres considèrent la stérilisation comme un avantage sexuel pour des relations qui ne mettent pas en cause leur «virilité», ce qui est le cas pour beaucoup d'hommes plus pauvres (Bozon, 2005 : 375). Le lien vasectomie-perte de virilité étant important, la stérilisation féminine permet d'éviter cette situation.

Il nous semble que les deux visions présentées, bien qu'elles ne soient pas parfaitement unifiées, démontrent bien la complexité de la stérilisation au Brésil. Chacune de ces

postures peut s'avérer être une composante des réponses que les Bahianaises noires interrogées pourront nous donner sur la mesure contraceptive. Il ne faut pas oublier que des combinaisons de ces trois courants dans les éléments de réponses sont des possibilités pour notre recherche. Bien que cette section explique le contexte brésilien sur la stérilisation, il nous paraît que, dans un contexte scientifique, un approfondissement théorique est nécessaire pour mieux discuter des résultats obtenus sur le moyen contraceptif.

### 2.3.3. Études sur la stérilisation

Plusieurs recherches ont été effectuées sur la stérilisation en général, sujet qui est bien documenté au Brésil. En effet, même avant sa légalisation au Brésil en 1996, plusieurs scientifiques se sont intéressés à la question. Autrefois, la stérilisation était fréquente, malgré qu'elle fût alors illégale. Le contrôle médical quasi-total, menant à la stérilisation, des femmes les plus démunies, a été dénoncé surtout après que la mesure soit devenue légale. C'est Caetano en 1999 qui est le premier à vraiment développer la question. C'est donc par ses études que nous commencerons pour faire ce portrait de l'étude scientifique de la stérilisation au Brésil. Ensuite, nous regarderons son travail conjoint avec Potter (2004), sorti la même année que le travail de Corossacz (2004), sur la stérilisation et la vision qu'en ont les femmes noires de la région. Près de dix ans après, Da Silva Cabral (2014) dénonce la vision dominante contre la stérilisation en interrogeant directement des femmes sur leur vision de la stérilisation. Son travail est énormément lié aux visions d'Agier (1989, 2005) et de Bozon (2005) sur l'amélioration des conditions de vie, notamment par le parrainage religieux. C'est donc ces deux courants sur la stérilisation que nous présenterons. Bien que nous le fassions de manière chronologique, il faut dire que ces deux positions existent simultanément. Il est d'ailleurs fort illusoire de penser qu'un jour, au Brésil, comme ailleurs, la stérilisation sera vue de manière uniforme. Après tout, le moyen contraceptif le plus utilisé au pays a initialement été reçu négativement par les femmes dans les années 1970 (Bozon, 2005 : 361).

### 2.3.3.1. Inscription dans le *Black feminism*

Pour bien comprendre cette vision tirée du Black feminism, il faut partir des travaux directement sur l'étude de la stérilisation et non pas des travaux féministes souvent issus de l'action militante. Le premier travail s'attardant directement à la stérilisation des Brésiliennes est celui de Caetano en 1999. Son court travail introduit tout de même les questions essentielles à la situation de l'époque sur la stérilisation des femmes noires de Bahia. Ses écrits amènent d'autres auteurs à s'intéresser à la question de la stérilisation, cependant son travail semble, à ce moment, peu appuyé sur des données concrètes. Centré sur le Nord-est, l'auteur sent l'importance de dénoncer la situation particulière de la région. Il indique, entre autres, que le clientélisme (relation inégale entre des individus aux revenus économiques différents qui crée un échange réciproque de biens ou de services) habituel et caractéristique de cette nouvelle démocratie «marchande» brésilienne (Briquet, 2007; Cabanes, 2002; Cardoso de Oliveira, 2005, Hilgers, 2012). Il faut rappeler que la stérilisation a été donnée initialement avant même sa légalisation, sans attente et sans condition, en échange de son vote (Caetano et Potter, 2004 ; Corossacz, 2004). En effet, pour Caetano<sup>4</sup>

la manière clientéliste dont la stérilisation a été légalisée est en fait le résultat de la combinaison du système politique-électoral, de la pauvreté et du manque d'autres options contraceptives, ce qui a été facilité par les mécanismes de manipulation du système médical financé par le gouvernement fédéral. (1999 : 22)<sup>5</sup>

Attirant l'attention sur cette particularité dès les premiers travaux datant d'après la légalisation de la stérilisation, Caetano adopte une posture découlant du *Black feminism* en intégrant les dimensions régionales et raciales à sa recherche. Il insiste sur la spécificité du Nord-est : «Il est crucial de comprendre les différences entre le Nord-est et

<sup>4</sup>Nous avons traduit nous-mêmes toutes les citations originellement en anglais, en espagnol ou en portugais.

<sup>5</sup> *The clientelistic provision of sterilization is in fact the result of the combination of the political electoral system, poverty, and the lack of birth control alternatives, which is further facilitated by the manipulation of the mechanisms through which the federal government finances medical care.*

toute autre région tout comme le rôle des différents acteurs impliqués» (1999 :1)<sup>6</sup>.

L'auteur continue en mentionnant que

le cas du Brésil et de sa région du Nord-est expose les conséquences potentielles d'une rapide transition du taux de fertilité sans l'existence réelle du programme de planification familiale qui permettrait des choix fondés par rapport aux méthodes contraceptives, ce qui accentue que les populations plus vulnérables soient plus enclines à employer la stérilisation. (1999 :2)<sup>7</sup>

Principalement axé sur le rôle médical dans la prise de décision, le chercheur montre comment la stérilisation était courante avant sa légalisation, car elle était laissée à la discrétion du médecin. Généralement effectuée après de nombreuses césariennes, la stérilisation était imposée aux femmes les plus pauvres afin de garantir un service de santé moins dispendieux. La stérilisation est moins coûteuse que la césarienne étant donné les risques médicaux associés à cette dernière. Plusieurs patientes qui ont subi une césarienne ont dû retourner dans un centre hospitalier pour des complications liées aux mauvaises conditions sanitaires. Les risques sont d'ailleurs plus nombreux pour les personnes ayant vécu des grossesses à risque, se terminant souvent par de multiples césariennes.

L'auteur souligne que cette importance du milieu médical n'est pas rompue avec la légalisation de la stérilisation. La stérilisation a été légalisée, en partie, par l'insistance des médecins face aux bienfaits de la mesure contraceptive. Ce faisant, les médecins obtiennent une modernisation du système de la santé, particulièrement des salles d'opération souvent jumelées aux sections gynécologiques des hôpitaux. Les médecins ont également tenté d'utiliser leur crainte quant aux grossesses difficiles que vivaient plusieurs de leurs patientes. Pour eux, la stérilisation était un avancement pour les femmes, puisque la mesure est moins risquée que la césarienne. L'auteur n'est pas convaincu de cette argumentation qu'il trouve douteuse : «plusieurs besoins ou droits

---

<sup>6</sup> *They are crucial to understand the differences between the Northeast as opposed to the other regions as well as the role of the different actors involved.*

<sup>7</sup> *The cases of Brazil and its Northeast region expose the potential consequences of a rapid fertility transition in the absence of family planning programs providing true and sound choices regarding birth control methods, narrowing the method mix and leaving vulnerable populations more prone to sterilization.*



d'une bonne partie de la population brésilienne demeurent incomplets, particulièrement pour les régions les moins développées comme le Nord-est» (1999 :22)<sup>8</sup>. Selon lui, le seul avancement pour les femmes noires est l'accès à la contraception de manière plutôt volontaire, même si elle est pratiquement inévitable (1999 :23). Le rôle des médecins est encore très présent dans la prise décisionnelle des femmes. En effet, 82% des répondantes de l'étude de Meloni Vieira et Ford (1996) trouvaient que la césarienne était le meilleur moment pour la stérilisation, association incitée par les médecins avant la légalisation de la stérilisation. Malgré un plutôt haut taux de regrets lié à la finalité de la stérilisation, c'est-à-dire 24% des répondantes, les femmes étaient généralement satisfaites de leur opération, bien que plusieurs d'entre elles ne savaient pas vraiment que l'opération était irréversible au Brésil. Près de la moitié de leurs participantes, 40%, pensaient qu'une femme pouvait avoir des enfants après sa stérilisation contre 44% des candidates qui pensaient que la stérilisation limite de manière permanente les naissances (Meloni Vieira et Ford, 1996).

Les doutes de Caetano sont bien installés, ce qui le pousse à continuer son travail sur le sujet. En 2004, il s'associe à Potter aussi intéressé au sujet (Potter, 1999), ce qui lui permet de rendre son travail plus statistique et donc plus complet sur le sujet. Leur travail plus large traite de la stérilisation à l'échelle du Brésil. Ne perdant pas de vue que les femmes noires de Bahia sont plus stérilisées que les autres Brésiliennes, les auteurs font un travail statistique pour permettre de meilleures assises conceptuelles. 44% des femmes mariées du Nord-est, comprenant d'autres États que Bahia, étaient stérilisées en 1996 (IBGE, 1997). À l'échelle du pays, 52% des femmes qui utilisent un moyen contraceptif, soit une bonne majorité des femmes, sont stérilisées. Les statistiques démontrent que les femmes du Nord-est sont davantage touchées que les autres femmes par la stérilisation. Une des raisons de cette situation est le prix de la pilule, deuxième moyen contraceptif le plus populaire, qui est autour de 50 à 80 réais par mois (Drogaria São Paulo, 2018). La population qui est la plus soumise à la stérilisation est principalement noire et pauvre (Caetano et Potter, 2004 : 83). Le *Black feminism* n'en est que plus évident, même s'il n'est pas donné comme enlignement théorique. Peut-être par souci de «scientificité», les

---

<sup>8</sup> *Several basic needs and rights of a large segment of the Brazilian population remain unfulfilled, especially in the least-developed regions such as the Northeast.*

chercheurs s'attardent davantage aux faits statistiques. Ils servent cependant une vision particulière de la stérilisation comme moyen de cibler les femmes les plus démunies, et ce, régionalement et racialement.

Les auteurs repassent également le processus de légalisation, ayant une marge de huit ans, marge suffisante pour avoir un premier recul sur la situation, ce qui n'était pas nécessairement le cas en 1999 dans le premier travail de Caetano. Ils dénoncent les mesures clientélistes gouvernementales de stérilisation illégale au moment-même de la promesse électorale de la légalisation de la stérilisation. En outre, plusieurs politiciens ont permis que des femmes se fassent stériliser avant 1996 en échange de leur vote. Mesure illégale, les femmes ont tout de même eu accès à ce genre de privilèges liés à un clientélisme appliqué aux femmes les plus démunies. Le clientélisme élitiste était une mesure bien installée au Brésil (Cardoso de Oliveira, 2005: 100). Cette fois, cependant, il a servi une population habituellement ignorée par ces manipulations politiques. Les auteurs ne blâment pas les femmes marginalisées d'avoir accepté ce type d'ententes, ils blâment les politiciens et les médecins d'y avoir eu recours.

En effet, les deux auteurs s'entendent sur l'importance du milieu médical dans la légalisation de la stérilisation. Les auteurs poussent, cependant, plus loin l'association médecin-politicien en dénonçant cette utilisation de la confiance scientifique associée aux médecins. Les médecins auraient souhaité des revenus supplémentaires et l'amélioration de leur condition de travail, et ce, en poussant les femmes à la stérilisation. Cette forme de clientélisme était beaucoup plus habituelle au Brésil et c'est justement la dénonciation d'un mode contraceptif irréversible plus ou moins volontaire que les auteurs ont dépeint. Pour eux, la variation des intérêts multiples dans cette démocratisation contraceptive a nui à une véritable prise décisionnelle des femmes les plus démunies et, par la même occasion, les plus concernées. Les auteurs en viennent à dénoncer l'utilisation politique de la stérilisation comme moyen d'enrayer ou du moins de diminuer des disparités économiques importantes (Caetano et Potter, 2004). La notion de génocide empruntée au *Black feminism* prend alors tout son sens dans leur conceptualisation. Ils dénoncent cette utilisation politique supplémentaire de la stérilisation comme moyen de contrôle étatique de la pauvreté et peut-être même de la diversité raciale.

La même année, la vision intersectionnelle, tout de même près du *Black feminism*, de Corossacz rend compte des mêmes réalités. L'auteure met davantage l'accent sur une démarche féministe qui structure son analyse. Elle opte pour une méthode claire qui vient compléter le travail de Caetano et Potter. L'auteure rend plus explicite le lien entre région, race, genre et pauvreté. Cette réalité était déjà présentée dans des travaux comme celui d'Agier (1989). Sans tomber dans la justification de l'amélioration des conditions de vie plus propre à la vision plus matérialiste de la stérilisation, l'auteure est consciente que les axes de dominations que vivent les Bahianaises noires sont à prendre en compte dans une analyse plus complète sur le sujet. Les discriminations servent d'explication à la popularité de la stérilisation, tout de même ciblée selon l'auteure. C'est donc pourquoi nous la classons dans la même lignée que Caetano et Potter. Elle rend bien compte de la vision des femmes qui oscillent entre contrôle et émancipation par la stérilisation. Son travail intersectionnel met l'accent sur la particularité d'être noir, ce qui est conciliable avec le *Black feminism* brésilien. Elle montre comment les axes de discriminations s'imbriquent dans le cas des Bahianaises noires. Elle aborde même des points de vue postcoloniaux sur la question en ramenant les lecteurs à des explications historiques de la domination. Elle offre donc une vision plus globale sur les discriminations tout en s'inscrivant dans une lignée dénonciatrice.

Son travail ouvre la porte au travail de Werneck (2005), femme noire de Bahia. La vision féminine du sujet permet de voir une globalité plus grande que Werneck reprend en s'attardant aux figures et aux programmes locaux de mobilisation noire liée à la stérilisation. Sa vision interne rend hommage aux féministes du Candomblé en montrant comment la religion devient une organisation politique. Sans s'attarder de manière critique à ce lien, l'auteure rend transparente la vision plus critique de la stérilisation. Son approche tirée du *Black feminism* demeure scientifique, car elle aborde les mêmes questions qu'ont relevées Caetano et Potter. Étant l'une des rares féministes noires de Bahia à avoir une crédibilité scientifique et une visibilité, elle devient une auteure phare pour comprendre le phénomène tout autant que le féminisme noir en Amérique latine en général. Par son travail et sa visibilité, elle a pu influencer la construction de nouvelles politiques de stérilisation s'adressant aux Bahianaises noires.

Bien que les approches ne soient pas imperméables aux influences des autres courants, il devient évident que la prise en compte du contexte explique ses interconnexions sans nécessairement rendre impossible l'identification claire de courants. Les auteurs présentés s'inscrivent dans un premier courant dénonciateur, majoritaire, contre les pressions vécues des femmes noires par la légalisation de la stérilisation. Ce courant est important, car il montre une prise de conscience majeure de la conceptualisation de la stérilisation comme moyen de génocide étatique (tentatives d'extermination de la population noire) (Davis, 2008). Cette vision qui présente des discriminations criantes est essentielle à une véritable démocratisation des moyens contraceptifs. Cependant, cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas empreinte de certains intérêts comme ceux d'une vision plus traditionnelle des femmes (Sardenberg, 2010). Sans nier l'importance du rejet du contrôle étatique, il faut être conscient des risques encourus par une telle démarche. C'est pourquoi nous pensons que l'apport moins connu de Da Silva Cabral (2014) apporte une importante nuance, moins élitiste, à la vision scientifique entretenue sur la stérilisation.

### 2.3.3.2. Remise en question du *Black feminism*, retour au féminisme matérialiste

En outre, Da Silva Cabral (2014) apporte des bémols en prenant directement en compte l'opinion de femmes sur la question de la stérilisation. Ne niant pas les influences multiples qui ont pu, près de vingt ans avant, justifier la stérilisation, la chercheuse s'attarde à une vision plus interne encore que celle de Werneck (2005). Après avoir interrogé quelques femmes sur leurs perceptions de la stérilisation, Da Silva Cabral montre comment elles ont généralement une vision positive de la stérilisation, moins près du *Black feminism* qu'on aurait pu le croire. Il aurait été intéressant de voir l'auteure interroger plus de femmes sur le sujet pour couvrir une plus grande échelle de perceptions. Son travail pertinent, qui présente une vision minoritaire, laisse une impression d'idéalisation de la prise de décision individuelle des femmes sur leur stérilisation. La question du regret demeure actuelle cependant, et ce, près de vingt ans après le travail de Meloni Vieira et Ford (1996). L'importance de la maternité est perceptible dans ce travail, bien qu'il ne soit pas directement relié aux postulats du Candomblé. L'auteure ne nie pas non plus la construction positive par l'État de la vision

de la stérilisation, ce qui peut montrer la réussite de la publicité faite de la mesure. C'est dire la complexité du phénomène. Peu importe la vision, qui se veut ici plus matérialiste, les divers intérêts sont présents. Elle montre tout de même les effets bénéfiques pour les femmes de leur prise de contrôle par la stérilisation, et ce, malgré les pressions vécues.

En outre, par les entrevues faites par la chercheuse, les bienfaits de la stérilisation sur leur relation de couple ressortent. Cela est cependant modéré par une incertitude quasi-constante des participantes dans leur volonté de plaire à leurs partenaires. Le travail montre également l'amélioration des conditions de vie des femmes plus démunies. Cette vision date des travaux d'Agier (1989, 2005), reprenant Rawls (1971), et de Bozon (2005). En effet, ces auteurs prennent en compte l'importance de l'amélioration des conditions de vie de ces femmes par un nombre d'enfants moins nombreux, ce sur quoi repose une partie de la pensée de Da Silva Cabral : «il s'agit dès lors de mettre fin à un certain cycle de dépendance aux services de santé, de contrôler les incertitudes présentes dans leur quotidien – principalement dues aux conditions sociales dans lesquelles elles vivent (en termes économiques, sociaux et de rapports de genre)» (2014 : 180). Dépeintes de manière critique, les conditions de vie des femmes noires de Bahia sont tout de même essentielles à prendre en compte pour comprendre le processus décisionnel de ces femmes. Agier avait décrit en 1989 l'état de misère dans lequel plusieurs de ces femmes vivaient. Bozon rajoute en 2005 que

Les théories qui relient la transition à la modernisation et au développement, par l'élévation du revenu et du niveau d'instruction des femmes, ne rendent pas bien compte, dans un pays marqué par l'hétérogénéité des revenus ainsi que par l'inégalité et la lenteur relative des progrès en matière d'éducation, de l'uniformité de la baisse de la fécondité, quel que soit le degré de développement de la région ou le milieu social. (2005 :361-362)

De plus, Bozon (2005) met l'accent sur un meilleur parrainage religieux permis par la stérilisation. Le concept, datant des travaux d'Agier, s'attarde aux conditions socio-économiques difficiles (1989 : 93). En raison de leur statut de pauvreté, la possibilité d'améliorer le parrainage religieux de leurs enfants enlève une partie des agissements des femmes noires de Bahia. Pour s'en sentir quotidiennement et, surtout pour améliorer

les conditions de vie de leurs enfants, les femmes noires de Bahia choisissent la personne la plus fortunée de leur entourage comme parrain. Comptant énormément sur cet appui, les femmes souhaitent établir de meilleures chances de développement par un réseautage religieux assurant de meilleurs contacts pour le milieu du travail également. La personne choisie est souvent la plus riche dans l'entourage et/ou souvent la personne ayant les meilleurs contacts à l'extérieur de la communauté afin d'élargir le bassin des possibilités (Agier, 1989; Bozon, 2005). À partir de ces considérations, Da Silva Cabral montre une vision plus positive de la stérilisation, dissociée du contexte brésilien global, dans un contexte socio-économique plus ciblé. De cette manière, une vision plus proche du matérialisme français (Tahon, 1999), vision tout de même dominante socialement au Brésil par rapport à la stérilisation, est reprise pour justifier comment la stérilisation est un outil de citoyenneté des femmes plus démunies. Outil, qui peut se retourner contre elles, comme il est très limité, ne l'oublions pas.

C'est cet entre-deux que nous gardons en tête pour établir un travail qui rende justice aux deux visions, qui nous semblent sensées, en reprenant les discriminations ciblées que vivent ou qu'ont vécu les femmes noires de Bahia par rapport à la stérilisation. Nous gardons en tête qu'il s'agit de leur seul moyen de contrôle contraceptif direct. Comme il est rare qu'une situation soit réductible qu'à une seule prise de position, comme nous l'avons présenté dans la section 2.2. sur les diverses visions sur la stérilisation, il était important de voir ces deux visions. Elles ne nous semblent pas complètement irréconciliables par notre méthode intersectionnelle empruntée du *Black feminism*, du matérialisme français et de l'approche postcoloniale, reprenant les visions importantes relevées par les auteurs vus jusqu'à présent et les possibles positions des femmes.

Bien que les vues présentées mettent l'accent sur le contexte particulier des femmes noires de Bahia et leurs pensées face à la stérilisation, il nous semble que certains liens n'aient pas été faits quant à l'importance du contexte religieux. En effet, la place du Candomblé, vu comme une religion féministe, demeure inexplorée. De plus, toutes les études datent quelque peu, mis à part pour Da Silva Cabral (2014). L'opinion des femmes semble également prise en compte dans un contexte purement médical ou sexuel, bien que la méthode employée fasse progresser la connaissance sur la stérilisation.

L'émancipation que la mesure permet ou non semble légèrement évacuée des préoccupations des chercheurs présentés. Les possibilités émancipatrices individuelles des femmes dans des facteurs autres qu'économiques ou médicaux ne semblent pas suffisamment abordées. L'étude de la stérilisation est un bassin intellectuel riche au Brésil, mais il n'est pas le seul. En effet, l'étude du Candomblé montre une variété d'approches et de disciplines encore plus diverses. Ce qui pourra certainement amener un éclairage supplémentaire à l'émancipation et la stérilisation dans un contexte bahianais noir.

## CHAPITRE III

### LE CANDOMBLÉ ET LA SITUATION DES FEMMES BAHIANAISES

Nous verrons à l'intérieur de ce chapitre les nombreuses études sur le Candomblé, phénomène abondamment étudié depuis les études anthropologiques de Bastide (2001 (1958)) au début du XX<sup>e</sup> siècle. On peut penser aux études en religieux contemporain (Turner, 2011), en danse (De Aquino, 2011), en sociologie (Barbára, 2009) et en politique (Kadya Tall, 2002) comme bassin d'exploration pour montrer comment le Candomblé est d'un intérêt scientifique large. Par la suite, l'historique, les divinités, les expressions et les positions principales du Candomblé seront exposés. L'importance de la religion est à noter, puisque les femmes noires de Bahia semblent avoir de meilleures possibilités d'expression et de reconnaissance de leur condition socio-économique grâce au Candomblé (Harding, 2003), religion basée sur la croyance à la primauté de la nature à laquelle les humains retourneront après leur passage sur Terre (Teles dos Santos, 2011 : 131-3). Cette notion présente au sein du Candomblé, comme dans bien des religions, lui confère un rôle potentiellement plus traditionnel, ce sur quoi nous reviendrons. Les origines de la religion et ses positions sont certainement éclairantes pour comprendre en quoi le Candomblé semble être une réponse religieuse à la contestation des personnes noires. Comme le Candomblé semble être d'une grande ouverture due à ses principes théologiques sur la sexualité (Rios et al., 2011), l'émancipation des Bahianaises noires devient très pertinente à étudier. En effet, elles sont d'ailleurs les plus grandes



utilisatrices de la stérilisation du pays, ce qui n'est pas peu dire compte tenu de la grande popularité de la mesure contraceptive dans l'ensemble du Brésil.

### 3.1. Présentation du Candomblé

Nous regarderons dans un premier temps les notions principales pour comprendre la religion complexe et hybride qu'est le Candomblé. L'historique, les nations, les divinités, la hiérarchie spirituelle et les pratiques seront présentés à cet effet. La religion a été abondamment étudiée depuis les travaux de Bastide (2001 (1958)), ce qui permet de faire un portrait religieux plutôt complet du Candomblé. Ces prémisses permettront d'établir notre méthode, basée sur l'exemplification d'Iemenja, divinité grandement vénérée à Salvador de Bahia, comme nous y reviendrons.

#### 3.1.1. Historique

Malgré leur statut d'infériorité, les esclaves africains sont obligés de se convertir au catholicisme dans les années 1530-1549, puisque les Portugais tentent tout de même de les assimiler. Les esclaves essayent de conserver leur héritage africain, malgré la conversion au catholicisme. En effet, le Candomblé, religion construite par les esclaves africains lors de leur arrivée au Brésil, repose sur des croyances ancestrales africaines et une reprise des éléments importants de l'Église catholique. Ce caractère adaptable du Candomblé explique, entre autres, sa subsistance à travers le temps (Jamfa Chiadjeu, 2005 : 65).

En effet, cette adaptation permet de prendre en compte les considérations quotidiennes des populations noires descendantes d'esclaves, qui sont encore discriminées aujourd'hui (Saillant et Araujo, 2007). Traces de l'acceptation de l'esclavagisme, bien que le racisme soit interdit au Brésil, une croyance en la supériorité blanche demeure très présente (Turner, 2011 : 19). Le fait de ne plus être esclaves ne fait pas des personnes d'origine africaine des personnes égales aux autres. Ce qui explique également la portée encore relativement grande du Candomblé auprès des descendants d'esclaves. L'hybridité du

Candomblé (Engler, 2009 : 549) est perceptible à partir de ses emprunts multiples et complexes avec les traditions africaines, avec une pratique musulmane, vendredi étant la journée sacrée et le blanc étant l'habit de ce jour saint, ainsi qu'avec le catholicisme principalement pour sa reprise des saints catholiques et sa croyance monothéiste. Dieu est repris sous un nom d'origine africaine tout comme les autres divinités du Candomblé. Ce dernier est énormément construit par la transmission orale. Certains vont même jusqu'à dire que la construction du Candomblé s'est faite également par son étude (Kadya Tall, 2002 : 441). À tout le moins, il faut reconnaître que la valorisation noire faite à partir des années 1980 a contribué à une pratique plus flamboyante du Candomblé (Nivaldo, 2012 : 10).

### 3.1.2. Études sur la constitution du Candomblé

Le Candomblé a connu un regain de popularité récente à partir des mouvements noirs des années 1980 où une revalorisation noire a remplacé le sentiment de domination, souvent profond depuis la colonisation du Brésil. Passant par le travail de Bastide (2001 (1958)) sur la «découverte scientifique» du Candomblé, jusqu'à un presque oubli intellectuel (court, certes), le XXI<sup>e</sup> siècle a ramené des études aussi intéressantes que variées sur le sujet. C'est ce tour d'horizon récent que nous proposons ici pour montrer comment une étude associant le Candomblé, l'émancipation et la stérilisation peut être intéressante à partir des croisements de la religion avec plusieurs thèmes ou disciplines. Nous débuterons par un tour religieux de la religion en reprenant la constitution du Candomblé comme sujet d'intérêt pour le religieux contemporain, bien que sa constitution ait été faite il y a près de cinq cents ans.

Le Candomblé est propice à l'analyse, et ce, dès le début de sa constitution. En effet, l'obligation des esclaves arrivés entre 1530 et 1545 (Plaideau, 2006 : 112) de se convertir au catholicisme permet une nouvelle religion entre conversion et résistance. Une première vision du syncrétisme (Turner, 2011) sera présentée ici comme étant une combinaison fusionnelle plus ou moins harmonieuse de différents éléments religieux constituant une certaine forme nouvelle de synthèse de chacune des doctrines prises en

compte (Cousin, 1836, p. 10), suivie d'une vision contrebalancée par le pluralisme religieux (Serbin, 1999). Les auteurs travaillant avec le concept de syncrétisme font davantage ressortir un côté fini de la religion comme objet d'étude. Enfin, nous présenterons l'hybridité, forme nouvelle de croyances basée sur le mélange d'éléments religieux divers (Engler, 2009), qui tire son approche de la co-construction (Kadya Tall, 2002). Cette vision va plus loin que la pondération des apports religieux différents. Ceux qui travaillent avec le pluralisme religieux et l'hybridité montrent davantage la fluidité de la religion. Par conséquent, la notion de co-construction laisse une place à un travail de constitution religieuse non finie et non figée, et ce, en plus de prendre en compte les rôles des chercheurs dans cette construction.

Nous présenterons deux branches du syncrétisme : catholique (Turner, 2011) et traditionnel africain (Capone Laffite, 2010; Toure, 2011, Nicolau Pares, 2011; Góis, 2013). D'abord, Turner présente une vision de la religion qu'est le Candomblé comme un construit religieux, c'est-à-dire basé sur un syncrétisme. Le court exposé de l'auteur présente les recoupages de croyances ancestrales africaines et de principes catholiques, c'est-à-dire comment le Candomblé s'est créé. Cela nous semble trop enligné sur les apports catholiques et davantage centrés sur une vision colonisatrice. Cette vision peut amener certaines pertes concernant les possibilités émancipatrices en niant les différences entre les idéaux noirs et ceux brésiliens. Le texte est l'un des rares à mettre l'accent sur les éléments-clés du catholicisme dans la pratique du Candomblé: les divinités et le monothéisme. Par le syncrétisme, l'auteur campe véritablement cette religion dans la modernité : «Aujourd'hui, le catholicisme (à travers le Candomblé) au Brésil est une religion très colorée avec des festivals populaires datant de plusieurs siècles de traditions portugaises et tout en étant très influencé par les coutumes et pratiques des Afro-Brésiliens et des Indigènes<sup>9</sup>» (2011 : 2). La vision de l'auteur est entièrement tournée vers les emprunts faits au catholicisme, laissant de côté les emprunts faits à l'islam, par exemple. Davantage tourné vers une vision catholique du syncrétisme, l'auteur n'accorde pas autant d'importance aux racines africaines du Candomblé. En outre, dans sa

---

<sup>9</sup> Nous avons traduit nous-mêmes toutes les citations originellement en anglais, en espagnol ou en portugais.

présentation, il s'agit beaucoup plus d'un accent sur la conversion que sur la préservation des croyances d'origine (Turner, 2011 :1-2).

Sans être un phénomène des trente ou quarante dernières années, le Candomblé peut s'inscrire dans le courant du syncrétisme par son actualisation. Peut-être l'une des premières formes concrètes de syncrétisme, le Candomblé n'en gagne qu'en intérêt. Cette prise de position, quant au Candomblé, n'est cependant pas tout à fait exacte. Pour le syncrétisme, l'emprunt religieux aujourd'hui est fait selon une individualisation de la pratique au Brésil, ce qui n'est pas tout à fait le cas du Candomblé, pratiqué par beaucoup d'esclaves à l'origine (Plaideau, 2006 : 113). Nous ne pouvons nier que le Candomblé d'aujourd'hui s'inscrit dans un emprunt davantage individuel qu'autrefois. Cependant, il peut être vu comme étant une construction de résistance d'un type nouveau comme pourrait l'être le protestantisme. La profondeur d'une telle échelle serait à dimension postcoloniale, ce qui est différent du protestantisme de Luther. La vision que l'auteur partage du Candomblé est figée dans la conception actuelle du Candomblé, ce qui est repris dans d'autres travaux sur le Candomblé, bien qu'ils soient marqués par une valorisation africaine.

En effet, Capone Laffite (2010), bien qu'elle ne reprenne pas un travail sur le syncrétisme, a ce type de postulat sous-jacent à son texte. Son travail porte davantage sur les traces africaines dans le Candomblé et comment les relations de pouvoir se vivent à partir de ces considérations. Plus ancrée dans une démarche politique ou sociologique sur l'historique du pouvoir, l'auteure fait tout de même un travail spécifique à l'origine africaine des descendants d'esclaves. C'est davantage dans une visée de valorisation noire par une perspective religieuse que l'auteure pose les bases de l'africanité du Candomblé : «ils assumaient à tout prix la légitimité des *terreiros*, associés à la «vraie» pratique du culte afro-brésilien» (2010 :10).

L'année suivante, deux travaux reprennent cette essence. D'abord, Toure (2011) fait un résumé critique du travail de Capone Laffite (2010). L'auteur ne nie donc pas les bienfaits de voir l'origine africaine du Candomblé, d'autant plus que ce courant est dominant, et ce, à des fins politiques bien souvent. Ensuite, Nicolau Pares (2011) reprend le même genre de principe en s'attardant sur la formation du vaudou, purement basé sur les racines

africaines du Candomblé. Cette étude sur les pratiques africaines du Candomblé rend hommage à l'héritage africain d'une partie du peuple brésilien. Ce type de pratiques attrayantes constitue une partie de la popularité du Candomblé auprès des touristes, comme nous y reviendrons dans la section 3.1.7. sur le Candomblé et ses rites. Deux ans plus tard, Góis (2013) reprend le même genre d'ouverture dans son ouvrage sur les matrices africaines qui construisent le Candomblé. En effet, le travail du chercheur s'inscrit dans une recherche du religieux contemporain pour voir les imbrications des espaces africains dans la pratique quotidienne actuelle. En d'autres mots, l'auteur tente d'identifier les pratiques typiquement africaines traditionnelles dans le Candomblé actuel, faisant le chemin inverse de l'approche centrée sur le catholicisme.

Les deux courants présentés jusqu'à présent au sein du Candomblé syncrétique représentent la branche la plus dominante de l'étude du Candomblé. Les rapprochements faits avec l'expression noire à travers la pratique de la religion sont plus souvent relevés étant donné l'importance de la valorisation noire. Souvent politique, comme nous l'avions mentionné, la valorisation noire à travers les ouvrages scientifiques démontre l'impact du *Black feminism* par son caractère racial et genré dans la conceptualisation des enjeux liés au Candomblé. L'identification noire en est un trait marquant du Candomblé. Effectivement, la religion dite féministe ou, à tout le moins, pratiquée principalement par les femmes est aujourd'hui axée sur les femmes et même, selon plusieurs, sur leur émancipation (Landes, 1994 (1947); Souza Lobo, 1991; Selka, 2005; Washington, 2005; Sterling, 2010; Garcia Navarro, 2013). C'est également par son origine liée à l'esclavagisme que la particularité des personnes noires de la région de Bahia, premier comptoir colonial (Plaideau, 2006 : 112), prend source dans une complémentarité avec le *Black feminism*. En outre, la pratique actuelle du Candomblé est davantage centrée sur des intérêts de dénonciation des écarts que subissent les populations noires du Brésil. L'imbrication de la vision noire du Candomblé et de sa pratique militante est devenue plus intrinsèque (Kadya Tall, 2002). Cette vision permet de centrer sur les pratiques ancestrales et les pratiques actuelles du Candomblé de manière à laisser transparaître un apport africain important. Le syncrétisme basé sur les emprunts religieux laisse une place plus considérable aux apports des traditions africaines sans nécessairement renier les origines inscrites dans la colonisation catholique.

Nous présenterons ici un texte qui est moins proche du *Black feminism* ou, du moins, qui le remet davantage en question. Effectivement, la vision de Serbin (1999) sur le pluralisme religieux rend compte d'une vision où le Candomblé s'inscrit comme l'une des représentations possibles du christianisme au Brésil. De cette représentation découle une vision plus réussie de la colonisation catholique portugaise, ce que rejette davantage la vision syncrétique. Le pluralisme religieux s'inscrit également dans un contexte de multiplications des religions au Brésil et de difficultés qu'éprouve l'Église catholique. Symptôme également d'une époque où le magico-religieux, le charisme, l'individualité, la divinisation de l'être humain, la responsabilité individuelle dans le développement spirituel, du charisme de leaders spirituels et les influences mondiales diverses prennent une place indéniable (Champion, 1993). S'en suit une vision basée sur l'hybridité d'Engler (2009), entre le syncrétisme et le pluralisme religieux. En effet, cette vision, près du syncrétisme, tend cependant à donner plus de poids encore au résultat obtenu, c'est-à-dire à la création d'un religieux nouveau, en l'occurrence l'Umbanda, près du Candomblé. Basés sur les mêmes croyances, l'Umbanda et le Candomblé sont différents principalement par leur localisation géographique au sein du Brésil. Cette manière de voir la création du Candomblé donne cependant moins d'importance à ses origines africaines et davantage à sa constitution actuelle comme objet de transformation, un peu comme le dépeint également Kadya Tall (2002). Soler (2012) partage le même genre de conception, mais préférant le terme de coopération pour exprimer ce type de relations entre deux mouvements religieux formant un nouveau tout. La vision de Soler est davantage centrée sur le moment de la constitution, c'est-à-dire aux relations dynamiques entre les religions, que de l'originalité du nouveau religieux formé.

Les temporalités et les enlignements théoriques ressortent clairement de chacune des approches présentées. L'importance des apports africains est jumelée aujourd'hui à une vision du *Black feminism*, tandis qu'une vision plus traditionnelle catholique du Candomblé repose sur la croyance en une «démocratie raciale», basée sur la réussite de la colonisation. L'intérêt du concept de l'hybridité, moins politique que le syncrétisme dans le cas du Candomblé, réside dans son ouverture vers la construction constante du religieux (Kadya Tall, 2002). C'est d'ailleurs l'adaptabilité à la modernité du Candomblé qui en fait une religion populaire dans la région de Bahia (IBGE, 2014).

### 3.1.3. Nations

La religion est basée sur la croyance en l'existence antérieure de douze divinités, ce qui varie quelque peu selon les différentes nations composant le portrait religieux du Candomblé de Salvador de Bahia. Les différences entre les nations résident principalement dans le rôle ou dans le nom des saints, les *orixás*, qui varient quelque peu. Nous expliquerons donc brièvement ici les différentes nations et leurs origines. Il faut comprendre que le Candomblé diffère selon les régions. En effet, l'Umbanda magie positive associée au Macumba, situé à Rio de Janeiro, est très proche de la version bahianaise. Cette religion repose également sur la croyance aux *orixás*. L'Umbanda a été sacralisé autour de la figure charismatique du médium Zélio Fernadino de Moraes. La Guimbanda est la partie de magie maléfique du Macumba, ce qui est évidemment redouté à Bahia (Engler, 2009).

Encore plus localement, trois nations principales composent le Candomblé bahianais. En effet, les nations yorubas, ketu et ijexá sont très influentes au sein de la religion. La première vient d'Afrique de l'Ouest, où les contacts avec l'islam ont été plus nombreux, ce qui pourrait expliquer l'importance du vendredi et du blanc pour le Candomblé. La seconde est située principalement au Ghana et est vue comme étant plus ésotérique, ce qui peut expliquer la peur qu'éprouvent certains Brésiliens face à la religion jugée de magico-religieuse. Finalement, peu de travaux ont été faits sur la nation ijexá, plus discrète et moins développée que la nation yoruba qui possède ses dictionnaires de traduction vers le portugais brésilien (Gonçalves Da Silva, 2005).

### 3.1.4. Divinités

Les divinités du Candomblé reprennent les postulats théologiques catholiques. Une africanisation de Dieu, Jésus, Marie, les saints et les anges est faite afin de personnaliser ces personnages. Une adaptation est essentielle pour un meilleur sentiment d'attachement et d'identification selon Codol (1981), ce que le Candomblé reprend bien. De plus, certaines de nos photographies bonifieront les sections suivantes.

### 3.1.4.1. Dieu

La vision où Dieu est créateur de l'humanité et de toute chose est partagée par le catholicisme et le Candomblé. Certaines différences existent cependant dans leurs caractéristiques. Leur appellation en est certainement la première d'entre elles. En effet, Dieu est appelé Olorum pour la religion à base africaine. Ce nom est donné pour représenter le Dieu suprême, une des trois manifestations divines pour le Candomblé. Dieu et Olorum sont semblables, certes, mais également différents à certains égards qui seront repris ici. D'abord semblables, Dieu et d'Olorum sont les créateurs suprêmes. Ils représentent la force et la puissance ultime. La ressemblance est principalement liée au fait qu'ils soient tous deux «Dieu». Cette proximité est liée à leur puissance, qui se traduit par certains traits communs. Ils sont tous deux calmes, sages, en contrôle, d'un certain âge et d'une connaissance infinie dans la plupart des représentations faites de ces deux divinités. De manière plus contemporaine, ils sont tous deux fréquemment représentés de bleu ou de blanc, couleurs célestes (Capone Laffite, 2010 : 35). Une autre des autres grandes ressemblances est celle d'avoir un fils qui soit un exemple pour l'humanité, c'est-à-dire Jésus ou Oxalá, ce sur quoi nous reviendrons dans la section suivante. Dieu ou Olorum sont tous deux créateurs de l'humanité. Ils sont tous deux responsables «du souffle» donné aux êtres humains pour qu'ils puissent vivre. Tous deux associés à l'être humain, ils ont créé Adam et Ève. Cette croyance en des premiers êtres humains est commune pour les deux religions (Douets Vasconcelos, 2013 : 740-1).

Leurs différences résident dans deux traits physiques particuliers. D'abord, Olorum n'a pas d'yeux, il n'en a pas besoin pour tout savoir et tout voir. Olorum n'a pas non plus créé l'être humain à son image. Sa connaissance n'est pas liée à une vision similaire à celle des êtres humains, car il est différent. Son savoir est infini et il n'a pas besoin des mêmes instruments qu'il a mis à la disposition des hommes pour connaître. Moins représenté selon son apparence, Olorum se distingue de Dieu et des humains. Sa composition physionomique typiquement africaine cohabite avec des traits moins humanoïdes (Douets Vasconcelos, 2013 : 740-1). Ensuite, les représentations d'Olorum l'illustrent comme étant foncé, ce qui est le cas d'une bonne partie de la population qui adhère au Candomblé. Élément culturel important, cette différence construite sur une



appropriation du dieu unique montre comment les esclaves noirs ont, à l'origine, personnifié ce personnage duquel ils héritaient par la colonisation esclavagiste. Cette adaptation physique est importante pour une appropriation (Góis, 2013 : 321-352). Un important trait de caractère, associé aux croyances plus ésotériques africaines, distingue également Dieu et Olorum. Olorum semble plus accessible, mais plus capricieux, tandis que Dieu, quant à lui, semble moins accessible et plus égal dans ses humeurs. Ce qui le rend dans son caractère moins humain qu'Olorum, paradoxalement avec l'apparence physique où la situation est inverse. Le caractère purement imprévisible d'Olorum dénote le côté plus ésotérique et magico-religieux du Candomblé. Par exemple, il est possible de s'attirer les mauvaises foudres d'Olorum (Douets Vasconcelos, 2013 : 740-1).

#### 3.1.4.2. Jésus

Étant une construction, le Candomblé partage une autre ressemblance avec le catholicisme par rapport à ses figures importantes. Tout comme pour Dieu, le Candomblé s'est inspiré du catholicisme pour attribuer un équivalent de Jésus au Candomblé, c'est-à-dire Oxalá. Tout comme Dieu et Olorum, Jésus et Oxalá partagent des ressemblances et des différences. Du premier abord, Jésus et Oxalá partagent trois points communs marquants. D'abord, Jésus et Oxalá se ressemblent parce qu'ils sont les fils de Dieu. Ce point commun les place dans la lumière divine. Ils sont tous deux des élus, les êtres choisis, les fils du Créateur. Ensuite, ils sont tous deux des guides pour les êtres humains. En effet, le choix que Jésus a fait d'être sur la voie divine est considérable, tandis que pour Oxalá, il est né ainsi, sans en faire le choix. Finalement, tous deux, dans leur certaine supériorité, connaissent cependant la souffrance. Jésus sur la croix agonise après avoir choisi le sacrifice de soi, car il sait que sa souffrance est nécessaire pour amener les autres êtres humains sur le chemin de leur repentance. Il est humble dans sa décision et accueille la souffrance dans le prélude de la mort qui l'attend avant sa résurrection. Oxalá est, quant à lui, souvent représenté se tordant de douleur. Malgré sa grandeur divine, il souffre puisque son destin le condamne, fatalité importante pour le Candomblé (Van de Port, 2006 : 446). Cette notion de sacrifice n'est habituellement pas attribuée aux êtres humains, mais beaucoup plus aux animaux selon le Candomblé. De plus, Oxalá, par sa

puissance et sa divinité, ne devrait pas traditionnellement être représenté en train de souffrir (Góis, 2013 : 321-352). Tous deux sont également semblables physiquement, car ils sont vêtus de blanc. Jésus sur la croix est peu vêtu et revête le blanc. Oxalá dans sa souffrance est également représenté avec des habits blancs. Tous deux entourés de colombe ou éclairé par la lumière divine, ils sont enveloppés du divin.

D'un second abord, deux traits les distinguent pleinement. Le premier réside dans leur essence même. Oxalá est une divinité et non pas un être humain comme l'a été Jésus. Il est donc élevé au paradis dès le début de son existence, malgré sa souffrance. Oxalá est beaucoup plus puissant que Jésus. Oxalá est noir, comme l'est également son père, Olorum. Tout comme Dieu et Jésus sont souvent représentés tous deux comme des hommes blancs. La masculinité est d'ailleurs commune dans les deux cas, mais elle ne nuit pas à l'adaptabilité identitaire du personnage (Góis, 2013 : 321-352).

#### 3.1.4.3. Marie

Iemenja est l'une des douze divinités *orixás* qui peut être invoquée par les disciples du Candomblé. Elle peut être attribuée à des êtres humains dès leur naissance tout comme peut l'être Oxalá. Iemenja occupe une place particulière principalement pour les femmes pratiquant le Candomblé. Elle est souvent leur sainte préférée, représentant la légende d'une femme droite et dévouée, symbole de la féminité. Cette féminité est divisée en aspects qui sont liés à ses fonctions, c'est-à-dire sa sainteté et sa protection des eaux (Teles dos Santos, 1992 : 83-107).



3.1. Image représentant Marie et Iemenja en bleu et en rouge

Sa sainteté est un élément qui ressort de toutes les représentations faites d'Iemenja. Traditionnellement, représentée dans les couleurs divines du bleu et du blanc, plusieurs mythes existent sur sa vie. Elle descendrait d'un *orixá* nigérien androgyne, reconnu par le Candomblé, mais qui n'est pas vénéré à Bahia, Iemenja prend donc ainsi la place de la

mère de toutes les *orixás* (Viger, 1982 (1957)). Ayant une place particulière chez les pratiquants de la religion, la mère créatrice, Iemenja, est l'équivalent de la Vierge Marie catholique. Elle est cependant vue comme étant plus importante que Marie ne l'est pour les catholiques. En effet, la vision d'Iemenja comme porteuse des divinités lui confère une place importante auprès des disciples du Candomblé (Teles dos Santos, 1992). Son caractère maternel est le caractère principal de la divinité féminine, ce qui peut expliquer la primauté de la maternité chez les adeptes du Candomblé. En effet, sa féminité est souvent réduite à cet aspect de sa vie. Les femmes s'y identifient comme modèle complet pour les femmes, c'est-à-dire principalement en tant que mères. La maternité est un élément central qui donne la ligne de conduite pour les femmes pratiquant la religion, l'élément fondamental pour toutes les femmes. Comme l'est la maternité pour Iemenja, c'est-à-dire centrale, mais réductrice, elle l'est également pour les femmes pratiquant le Candomblé.

L'eau est un élément central de sa représentation qui la fait devenir protectrice et sensuelle. Les légendes concernant l'importance de l'eau dans la vie d'Iemenja sont nombreuses, mais elles sont toujours associées au sacrifice et à l'impact initialement négatif des hommes qui l'entourent. Par exemple, le mariage



3.2. Image représentant Iemenja au bord de l'eau

malheureux qu'elle eût avec Olofin l'aurait conduit à s'en sauver ou, encore, la perte d'Oxossi aurait été insurmontable, situations

qui l'auraient transformée en eau. Lorsqu'Oxossi serait parti, elle aurait tellement pleuré dit-on qu'elle se serait transformée en fleuve. C'est donc pourquoi elle est liée à l'océan et qu'elle protège les pêcheurs. Une autre légende indique que, par peur de son mari, elle se serait transformée en fleuve grâce à l'aide de son père. Les émotions que vit Iemenja ou, *a contrario*, l'aide qu'elle obtient sont directement liées aux hommes. Son sacrifice la rend plus puissante, mais pour ce faire, elle doit connaître la souffrance. C'est une mère

droite et exemplaire et une femme soumise et apeurée. Elle se libère de ses souffrances en se transformant en eau, et ce, par l'action des hommes autour d'elle. Sa délivrance réside en sa transformation, en son adaptation aux circonstances apportées par des figures masculines. Son dévouement et sa quête de perfection spirituelle influencent grandement les pratiques quotidiennes des femmes adeptes du Candomblé. L'eau l'amène également à être représentée sous forme de sirène, symbole de féminité et de sensualité, symbole très important pour les communautés de Salvador, où de nombreux pêcheurs y résident. C'est d'ailleurs les hommes qui ont initialement prié et adulé Iemenja (Washington, 2005 : 48). Cet entre-deux s'exemplifie lors du carnaval (Lourau Alves da Silva, 2013 : 302), mais également dans les possibilités émancipatrices qu'on les femmes, comme nous y reviendrons. Cette facette complète la dévotion maternelle d'Iemenja dans une totalité féminine de ce que doivent être les femmes face aux hommes selon le Candomblé. Nous y retrouvons donc les caractéristiques les plus marquantes pour les femmes pratiquant la religion : maternité, dévouement, sacrifice, transformation, quête spirituelle, féminité et sensualité (Washington, 2005 : 47).



3.3. Image représentant un centre commercial portant le nom d'Iemenja (Yemanja)

3.4. Image d'Iemenja dans un restaurant

3.5. Image d'Iemenja au Musée afro-brésilien

#### 3.1.4.4. Autres divinités

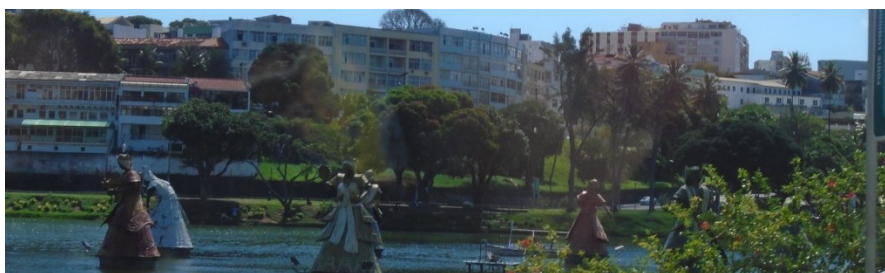
Les saints et les anges sont représentés à l'intérieur du Candomblé à partir de croyances ancestrales. Ils sont représentés ayant des ailes ou par des oiseaux. Typiquement africains, les *voduns* sont l'équivalent des anges, mais ils servent en fait à la possession des corps humains lors des séances vaudou. Quant aux *orixás*, des personnes noires ayant vécu et ayant été transformées en statue à leur décès pour être vénérées par leur descendance, ils représentent les saints catholiques. Tous deux, saints et anges, sont signe de cette hybridité avec le catholicisme. D'abord, les *voduns* sont les équivalents des anges pour le christianisme, ce qui permettait une certaine union et même un syncrétisme entre traditions africaines et catholicisme. La pratique associée aux *voduns* est très médiatisée, il s'agit du vaudou que seuls des prêtres ou des prêtresses du Candomblé pourraient effectuer correctement. Il y a d'ailleurs une importante hiérarchie entre les initiés et les non initiés (Nicolau Pares, 2011 : 123). Les représentations des saints et des anges sont incarnées souvent par les initiés qui peuvent recevoir la présence des saints par transe. Ces séances sont souvent accompagnées des nkisis, statuettes aux propriétés magiques faites souvent de bois sous forme d'êtres humains ou d'animaux, principalement les chiens. Un morceau de verre ou de miroir est intégré par une personne spécialisée en magie pour servir de récepteur. Les intentions sont variées. Cet aspect magico-religieux des statuettes, jugées comme étant effrayantes, est souvent peu traité (Nicolau Pares, 2011 : 123).

Ensuite, les *orixás* sont des divinités très représentées qui sont au nombre de douze. Lors des cérémonies dans les temples du Candomblé, de nombreuses offrandes leur sont faites. Cette croyance provient directement des traditions qu'avaient les esclaves africains. Ces divinités ont des personnalités propres et des caractéristiques liées à la nature. Au total de douze, il est à noter que les représentations féminines sont aussi nombreuses que les divinités masculines. C'est cependant au niveau de leur champ d'expertise qu'il y a une variation. Les divinités masculines sont davantage associées aux stéréotypes purement patriarcaux du travail physique et de la rationalité. Quant aux divinités féminines, elles sont responsables de la beauté, la famille et d'une certaine fatalité instable comme le

montre le portrait des divinités qui suit. Ce type de fatalité reprend les idées partagées, entre autres, par l'hindouisme.

Du côté masculin, on dénote six figures importantes. La première est Oxalá, qui compte au nombre des *orixás*. Exu est l'un des *orixás* les plus connus, bien qu'il porte d'autres noms ailleurs. Il est responsable de la magie et de la croisée des chemins. Exu, divinité masculine, est le messager des dieux. Il s'assure de la communication entre Olorum, les divinités et les êtres humains. Ogum est, quant à lui, responsable de l'agriculture, de la chasse et de la guerre. Il est rarement représenté sous une forme humaine et il est responsable de la guerre «raisonnable» et des armes. Ogum a donné la force aux êtres humains pour permettre de construire de meilleures armes. Il est masculin tout comme l'est Oróssi, le chef de la chasse aux animaux, de l'abondance et de l'alimentation. Il est souvent représenté par les fruits, même s'il n'est pas relié à la terre comme l'est Obaluaic, qui est, quant à lui, l' élu de la terre, de la santé et de la maladie. Finalement, Xango dirige le feu et la justice.

Du côté féminin, on retrouve également cinq divinités plus connues. Iemenja est la divinité féminine associée à la fertilité. Elle est la gardienne de la famille, tel qu'il a été présenté dans la section précédente. Iansa est la divinité féminine responsable des vents et des tempêtes. Elle est représentée par un cimetière, malgré qu'elle ne soit pas la divinité de la mort. Oxum est la représentation de la beauté, son symbole est le miroir. Nana forme la boue qui forme l'Homme et elle est aussi responsable de la mort. Obà, la représentation de Jeanne d'Arc, et Ewà, responsable des transformations et des mutations, sont également deux divinités féminines. Chaque être humain serait sous la bénédiction d'un *oxirá* à sa naissance, indépendamment du genre, et ce, selon les conseils d'un prêtre du Candomblé (Teles dos Santos, 2011 : 131-3). À Bahia, de nombreuses représentations des *orixás* sous forme de statues, de peintures et d'artefacts ornent les rues. Les représentations des *orixás* sont demeurées inchangées à Bahia, malgré une popularisation du nombre de reproductions depuis la fin des années 1970, principalement vers la fin du XXe siècle (Shirey, 2009 : 62).



3.6. Image du  
*Dique do  
Tororó*,  
représentant huit  
des divinités du  
Candomblé

### 3.1.5. Hiérarchie spirituelle

Les pratiquantes du Candomblé sont également soumises à une hiérarchie spirituelle qui divise concrètement en sept stades les non initiées et les initiées. Le premier stade est celui de non initié nommé *abiâ*, ce sont les nouveaux pratiquants de la religion. Ensuite, commence l'importante hiérarchie des initiés du Candomblé avec le premier stade, celui des *iao*. Ces initiés deviennent *ebômi* après avoir accompli leurs obligations, soit leur retrait de la communauté pour se priver de bien des aspects quotidiens de leur vie tels que l'ingestion de certains aliments. Le quatrième stade de la hiérarchie spirituelle de la religion afro-brésilienne est celui d'*iabassê* ou de *abigonâ*. Le premier s'occupe de la préparation culinaire des offrandes aux *orixás*. Quant au deuxième titre, il a la responsabilité des futurs *filhos de Santos*, les fils des saints. Viennent ensuite les *ialasée* qui sont pleinement responsables des offrandes aux *orixás*. Les co-directeurs des *terreiros* sont les *babaquequerê*, pour les hommes, ou les *iaquequerê*, pour les femmes. Ils assistent les *babalorixás* ou les *ialorixás*, les élus suprêmes, respectivement hommes et femmes, qui s'occupent de gérer les *terreiros*, guidés par les *orixás* (Chanson, 2014: 107).

### 3.1.6. Pratiques

Les pratiques du Candomblé sont généralement très clairement identifiables par leurs couleurs vives et leur musicalité. Fascinante pour les touristes, la religion teinte le décor enchanteur de Bahia. Les pratiques qui se déroulent dans les *terreiros*, maisons du Candomblé, sont en très grand nombre à Bahia. Chacune des petites communautés



bahianaises possède leur propre temple. Très colorées et différentes, les règles y sont également diverses. Il existe, certes, quelques variétés dans l'application des principes, puisqu'une grosse liberté d'interprétation est laissée aux prêtres ou prêtresses des *terreiros*. L'adaptabilité générale du Candomblé en est expliquée. En outre, la proximité entre les dirigeants religieux et les disciples est bénéfique pour la religion. Les cérémonies les plus importantes, outre celles marquant les passages de la vie, sont les habituelles séances du vendredi. C'est la journée sacrée qui nécessite surtout que les femmes soient vêtues de blanc, costumes près des habits portés lors des premiers carnivals, lorsque ce n'était pas des plumes (Lourau Alves da Silva, 2013 : 302). Les danses, le vaudou et les offrandes sont les pratiques les plus flamboyantes de la religion monothéiste, car elles se rapprochent davantage d'une pratique traditionnelle africaine, du moins, dans l'imaginaire.

Si l'intérêt de l'étude des pratiques telles que la danse est initialement dû à Bastide (2001 (1958)), la sauvegarde du patrimoine historique brésilien, figée dans l'émission documentaire Globo sur la danse du feu en 1980, a énormément contribué à sa connaissance ou à sa promotion. Les



3.7. Image d'un film représentant une cérémonie du Candomblé au Musée afro-brésilien

chorégraphies sont souvent étudiées en danse ou en musicologie (De Aquino, 2011). En effet, les danses étant accompagnées de percussions, l'union de la coordination danse-musique est significative quand elle est analysée dans son ensemble. Les danses se transforment à des moments précis pour représenter les rituels de transes, où les possessions sont différentes au fil du temps. Des danses différentes sont utilisées pour invoquer les esprits lors des cérémonies privées. Pour ce faire, une danse en forme de grand cercle est l'élément initiateur. La danse ressemble énormément aux mouvements de chorégraphie africaine (De Aquino, 2011 : 107-8). Souvent incomprises, les danses sont également représentatives de la féminité ou de la masculinité selon les *orixás* invoqués. Par exemple, du côté féminin, chaque stade de vie : la jeunesse, l'âge adulte et la vieillesse est représenté par des divinités. Oiá représente les



premières années de vie, Oxum et Iemenja, l'âge adulte et Nana, les dernières années de vie (Barbára, 2009 : 16-20).

Bien qu'elles marquent les stades de vie, les danses sont souvent incluses dans la pratique vaudou. Pour la «possession de la tête» (De Aquino, 2011 : 107) par les saints, ces pas sont essentiels. Les chorégraphies sont méticuleusement orchestrées par les initiés, qui sont souvent assistés. Les initiés, qui sont respectés dans leur communauté, sont les seuls êtres capables de recevoir les saints. Il faut dire que leur pouvoir décisionnel sur les vies des membres de leur *terreiro* est énorme. En outre, selon les messages qu'ils reçoivent, ils se doivent d'enligner les vies de leurs pairs dans la direction choisie par les saints. Par la transe vaudou, les initiés sont des canaux de communication qui peuvent établir si un mariage va être heureux ou si le célibat serait préférable. Le vaudou est aussi caractérisé par les sacrifices. Loin d'être tels que présentés, les sacrifices sont traditionnellement ceux de petits animaux, qui sont mangés par la suite. Bien que cette pratique ne soit pas éteinte, elle se fait tout de même discrète (De Aquino, 2011 : 108).

### 3.1.7. Études sur la ritualité

La ritualité est une notion importante pour toute religion. Dans le cas du Candomblé, les danses, les trances et les séances de vaudou ont su capter l'attention et l'imaginaire. Pratiques colorées, le Candomblé est fascinant pour des disciplines comme la médecine (Nivaldo, 2012), la psychologie et la sociologie (Barbára, 2009), la danse et la musique (De Aquino, 2011). C'est ce portrait que nous ferons en le divisant en deux thèmes: ritualité et vaudou. Ensuite, nous verrons la ritualité présentée dans les cérémonies liées au mariage, comme elles sont les cérémonies les plus importantes de la vie des pratiquants d'un point de vue relationnel.

La ritualité associée au Candomblé a été étudiée par plusieurs auteurs tels que Nivaldo (2012) et Soler (2012). Nivaldo a une approche tirée de la bioéthique et de la médecine pour analyser l'utilisation de mollusques lors des rites, principalement de guérison, du Candomblé. L'origine de cette pratique est retracée par des pratiques yoruba, d'anciennes tribus africaines. L'identification de l'utilisation de dix-neuf mollusques différents est l'une des conclusions principales de l'auteur, qui les a également répartis par régions.

Comme l'approche de l'auteur porte sur l'ethnomédecine, il nous semble que la ritualité du Candomblé, en plus de ses liens avec la stérilisation, qui est une pratique chirurgicale, peut directement lier la médecine à la pratique religieuse. C'est donc pourquoi nous garderons en tête les apports possibles de la médecine pour notre approche interdisciplinaire. Soler (2012) complète ce type d'analyse en amenant des teneurs plus psychologiques et sociologiques en regardant l'importance du comportement humain dans la ritualité. L'identification et la représentation sont les principales composantes du travail de l'auteur de sorte qu'une idée générale des comportements associés aux rites du Candomblé en ressorte. Ce type de coopération religieuse amène une plus grande entraide dans d'autres secteurs tels que l'économie. Les croyances sont démystifiées pour montrer leurs bienfaits dans une communauté qui n'en devient que davantage soudée.

La ritualité en général est intéressante, et ce, pour des disciplines auxquelles nous ne nous serions pas attendue *a priori* telle que la médecine. Rien ne fascine plus les théoriciens de la ritualité du Candomblé que la présence de vaudou à l'intérieur du Candomblé, et ce, peu importe leur discipline d'origine (anthropologie, médecine et philosophie). Calixte et Dorismond (2007) ont étudié de manière plus théologique le vaudou. Ils se sont surtout concentrés géographiquement sur Haïti, malgré qu'ils aient également débordé de leur cadre en analysant les Antilles en général et le Candomblé, symbole de Salvador de Bahia. Les auteurs ont grandement travaillé sur les origines, la musicalité, le religieux, les pratiques magiques et les teneurs politiques du religieux présent dans ces régions. Leur travail a été énormément complété par l'histoire qui amène des pistes primordiales à la présence encore actuelle du vaudou dans les pratiques du Candomblé. Ce qui transparait également dans le travail de Nicolau Pares (2011) qui prend une approche purement historique pour expliquer le vaudou. L'auteur a recueilli de nombreux témoignages oraux et visuels des pratiques pour retracer les origines dans l'esclavagisme de personnes venant principalement du Bénin. Constituant ainsi les origines des nations jeje de Bahia, Nicolau Pares permet un récit social de la ritualité. Nous pouvons penser aussi au travail de Lourau Alves Da Silva (2013) sur le carnaval, moment important de ritualité inspiré du Candomblé pour rendre plus actuel la ritualité présenté par Nicolau Pares.

Souvent séparés, le vaudou et les trances sont cependant très étudiés. La transe est étudiée principalement en danse par des auteurs tels que Calixte et Dorismond (2007). Les cycles

lors des trances ou des danses lors du mariage sont directement liés à la possession par des divinités. La possession est une dimension primordiale du mariage comme elle détermine la validité du mariage et si la femme est fidèle que par la possession d'une seule divinité lors du mariage. La musique est aussi une discipline qui s'est intéressée au mariage célébré dans la pratique Candomblé, puisque les percussions y sont importantes, ce qui apporte une richesse conceptuelle à l'étude (Gonçalves Da Silva, 2005).

Le mariage est une cérémonie religieuse très importante pour le Candomblé, comme pour bien des religions. En effet, l'union de l'homme et de la femme permet de rendre hommage aux anges et aux saints. Le vaudou est utilisé pour la possession des corps avant et pendant la cérémonie afin de choisir un conjoint qui sera approuvé par les saints. L'importance de l'approbation divine est essentielle pour la procréation éventuelle de l'être humain divinisé. Si le mariage est complété, malgré la désapprobation des saints, le couple sera tourmenté par ces esprits (Nicolau Pares, 2011 : 274). Très colorée et bruyante comme cérémonie, le mariage est marqué par des habits traditionnels du Candomblé : les femmes portent le blanc, comme il est également usage de le faire pour les catholiques, et ce, depuis le mariage de la reine Victoria (Delorme, 2017). Leurs vêtements blancs sont aussi accompagnés d'éléments voyants souvent de couleur rouge. Les hommes portent des habits traditionnels souvent blancs ou très pâles. Le changement de vêtements effectué lors de la cérémonie représente la possession par l'*orixá* responsable des cycles de la vie, Nana (Nicolau Pares, 2011 : 274). Le Candomblé est, somme toute, une religion mal connue, souvent liée au magico-religieux et à ses éléments les plus flamboyants (Lourau Alves Da Silva, 2013). Bien que ces éléments soient modernes, ils nous semblent superficiels par rapport à ce que la religion a été et peut encore être en matière d'émancipation et de survivance noire.

### 3.2. Candomblé et situation des femmes bahianaises

À l'intérieur de cette section, nous présenterons les travaux sur la politisation du Candomblé et ses possibilités émancipatrices, étant considéré comme étant une religion féministe, principe attribuable à Landes (1994 (1947)). Il est intéressant de voir l'étendue

des regards posés sur ces notions religion-féminisme dans le cas précis du Candomblé après avoir présenté le même genre d'approche pour cinq autres religions au chapitre I. Ce type d'approche est d'autant plus intéressant que le Candomblé se compose d'éléments catholiques, musulmans et, peut-être, même bouddhistes.

### 3.2.1. Candomblé et émancipation

La notion d'émancipation pour le Candomblé est associable à deux visions: utilisation politique de la religion et l'étude du concept de destin. C'est donc ce portrait que nous proposons en commençant par un tour politique des travaux qui valorisent le Candomblé comme moyen d'expression et de mobilisations noires. Ensuite, nous verrons comment la notion de destin permet des situations de vie différentes, par exemple d'homosexualité et de célibat.

Le Candomblé a été étudié à maintes reprises d'un point de vue politique. Il était fort à parier qu'après les mouvements de mobilisation noire de la fin des années 1980, l'élément politique de la religion ressortirait. Loin d'être très critiques, les travaux comme ceux de Werneck (2005) donnent une richesse d'information sur la vision interne, malgré ses trop grandes proximités avec les femmes noires. En effet, l'auteure fait le tour de l'organisation noire en matière de santé, ce qui peut toucher la stérilisation. Par son travail à l'organisation CRIOLA, elle montre un aspect concret de la politique et du militantisme noir. Comme il a été reproché au mouvement noir qu'il n'était pas suffisamment pratique (Sardenberg, 2010), cette étude est donc pertinente pour le mouvement noir brésilien. Ce type de compte-rendu permet de comprendre comment l'organisation est perçue par des théoriciennes du mouvement noir. Le Candomblé est directement touché, car il est présent dans ce processus de mobilisation politique. La régionalisation donne également une particularité à ce mouvement. La valorisation principalement des femmes par le Candomblé est un moyen d'expression noire des femmes. Moyen émancipateur, le Candomblé est vu très positivement par des auteurs tels que Selka (2007), Sterling (2010) et Washington (2005). Majoritairement des femmes, ces auteurs mettent l'accent sur la qualité émancipatrice et «nouvelle» du matriarcat au sein du Candomblé.

D'abord, Selka, seul homme des trois auteurs, fonde son travail sur l'importance de l'identification religieuse, qui permet à Bahia de faire avancer la cause des personnes noires. Pour lui, la valorisation des femmes est permise par le matriarcat qui assure une identification ethnique particulière. Son apport ancré en politique est très intéressant, car il est quelque peu psychologique en reprenant la question de la représentativité. Le même genre d'approche est préconisé par Souza Lobo (1991), qui s'est intéressée à la représentation politique des femmes, par l'entremise des travaux de Landes (1994 (1947)), qui a travaillé sur la prédominance des femmes à Bahia. Garcia-Navarro (2013), a également pensé le Candomblé comme moyen de politisation du mouvement noir. D'ailleurs, la représentativité majoritaire des femmes au sein de la religion montre comment la religion renégocie les relations genrées. Une plus grande place est laissée aux femmes, ce qui donne des indices sur la population et ses valeurs. Il est certain que cette posture est directement liée au Candomblé par sa composition, mais il ne faudrait pas oublier non plus que cette identification de la religion au rôle matriarcal des femmes est surtout faite de manière traditionnelle. Ces travaux sont importants pour nous, car ils permettent de prendre en compte la représentativité politique et religieuse, dimensions que nous croyons primordiales pour comprendre la place du Candomblé dans des possibilités émancipatrices en matière de stérilisation, par exemple.

Ensuite, Sterling (2010) traite de la sacralisation du pouvoir féminin pour le Candomblé. Pour elle, la religion permet une véritable alliance d'un espace féminin, du pouvoir noir et du sacré. Ce mélange qu'est le Candomblé permet des formes nouvelles d'expression et d'existence noires. L'auteure voit très positivement ce mixte des trois éléments pour un avancement complet des femmes par une religion adaptée à leur réalité. Elle se base sur les positions de Landes, qui pose le Candomblé comme religion des femmes (1994 (1947)), pour montrer l'avancement que permet la religion pour les femmes. Finalement, Washington (2005) reprend le même type de prise de position que Sterling avec une nuance importante sur la valorisation de la maternité et du matriarcat. L'auteure parle constamment de «nos mères» (Washington, 2005), ce qui met également de l'avant la notion liée aux femmes noires. Elles sont une sorte de pilier social pour l'auteure, assurant ainsi la pérennité de la religion et de la société bahianaise. Ce courant de Selka (2007), Souza Lobo (1991), Landes (1994), Garcia-Navarro (2013), Sterling (2010) et

Washington (2005) est associé à la revalorisation des femmes par le mouvement noir brésilien et sur l'autonomisation des femmes noires de Bahia par la pratique du Candomblé (Selka, 2007).

D'autres travaux comme ceux d'Harding (2003) renforcent partiellement cette vision. En outre, le travail de l'auteure porte sur le rôle actuel du Candomblé et de son utilisation pour renforcer le mouvement noir de Bahia. Pour elle, il s'agit d'un espace d'expression noire, un des seuls au Brésil, étant donné le racisme. Plus loin des formes traditionnelles d'expression noire, le Candomblé permet un véritable lieu de discussion et de renforcement du mouvement noir. Elle est convaincue que la religion peut permettre également une redéfinition des relations hommes/femmes. Il s'agit d'une possibilité des femmes d'avoir plus de pouvoir dans une société misogyne en se dégageant quelque peu du mouvement noir traditionnel, qui ne focalise pas suffisamment sur la participation des femmes. Dans la même lignée, le travail de Gonçalves Da Silva (2005) parle de dévotion pour la religion du Candomblé comme étant un moyen d'expression noire. Pour lui, il s'agit d'une possible continuité pour le mouvement noir traditionnel d'exister spirituellement. L'élément de spiritualité est d'ailleurs un élément très important dans la conception du Candomblé. Marques (2014) reprend le même genre de posture dans son travail sociologique sur les relations et les dimensions éthiques de la religion. Il pense que le Candomblé permet de reprendre un discours pour un avancement du mouvement noir.

D'un autre côté, la notion de destin donne une importante prise non-traditionnelle pour l'émancipation des pratiquants du Candomblé. Par l'étude du rôle des *orixás* dans la vie des pratiquants faite par des auteurs tels que Douets Vasconcelos (2013), il est possible de voir la notion de destin qui y est intimement liée. En outre, l'attribution d'un *orixá* à la naissance enligne les êtres humains vers une certaine destinée. Cette manière de voir leur spiritualité permet l'existence de deux voix qui ne sont habituellement pas tolérées par les religions plus traditionnelles, c'est-à-dire l'homosexualité et le célibat.

D'abord, il a été montré comment l'homosexualité pouvait être possible en raison du changement de sexe des anges par Garcia-Navarro (2013). C'est l'ouverture que laisse le Candomblé par l'exemplification de la vie des anges et des saints, ce qui justifie l'importance de ces divinités dans la vie quotidienne des adeptes. L'identification aux divinités n'en est que plus évidente, dimension importante pour notre travail, comme nous

y reviendrons à la section 3.4. sur l'idéaltype féminin du Candomblé. L'homosexualité au sein du Candomblé a également été étudiée par Stevenson Allen (2012). Son approche est centrée sur l'homosexualité féminine. Pour l'auteure, l'homosexualité des femmes serait avantagée par le Candomblé pour des raisons politiques et du plus grand nombre d'adeptes féminins. Cette étude est très intéressante, car elle allie la notion de destin des femmes homosexuelles et l'utilisation de la tolérance à l'homosexualité. Les liens complexes qu'elle étudie montrent comment le Candomblé est utilisé par le mouvement noir des femmes. Cela laisse également une place à la remise en question des principes de la religion pour savoir si à la base l'homosexualité féminine est préférable. Elle indique aux lecteurs l'importance de la modélisation de la religion et de l'adaptation moderne de celle-ci.

Ensuite, le célibat est aussi une notion étudiée à partir du Candomblé par Nicolau Pares (2011) et Kadya Tall (2014). Les deux auteurs montrent comment le destin peut permettre à des gens de ne jamais être en couple. Le bien-être de la communauté peut également être une raison qui justifie le choix individuel de ne pas fonder de famille. La «liberté» ainsi laissée est liée à la destinée de chacun, puisque dès la naissance une personne pourrait être destinée à servir la communauté. Phénomène plus rare que d'être destiné au mariage et à la procréation, cette réalité est possiblement propre à la volonté de chaque être humain. C'est ainsi qu'une réelle volonté personnelle émancipatrice est possible.

Ces deux apports par l'étude de l'homosexualité et celle du célibat sont importants, car ils montrent comment des notions principales du Candomblé sont remises en question par des éléments modernes, voire politisés. Globalement, l'étude des liens entre politique et Candomblé montre l'adaptation de celle-ci à la modernité et les liens importants entre la religion et le *Black feminism*. Ce type d'études est très bien documenté et rarement remis en question. Pourtant, les liens intrinsèques laissent tout de même présager quelques difficultés théoriques.

### 3.2.2. Candomblé et critique du *Black feminism*

L'émancipation reste possible pour Sardenberg (2010), qui apporte cependant d'importantes nuances quant aux possibilités d'émancipation pour les femmes noires pratiquant le Candomblé. Le texte de Sardenberg (2010) repose sur un travail plus large, critique de la pensée du *Black feminism*. En effet, elle dénonce la valorisation stéréotypée noire qui mène à des discriminations plus grandes ou encore à un faux avancement de la situation des personnes noires. Le danger de la valorisation noire par les groupes féministes noirs, comme toute autre revalorisation des éléments discriminés par la majorité, réside dans la caricaturisation des traits associés aux Noirs comme le présente Sardenberg (2010). Plus qu'une appropriation et qu'une dénonciation, la valorisation des stéréotypes contribue à figer le lien discriminatoire/discriminant. Accepter la différence ne veut pas dire de tomber dans des préceptes qui justifiaient anciennement la domination. Ces éléments limitent les pensées féministes critiques qui prônent un certain *statu quo* préexistant à la légalisation des moyens contraceptifs tels que la stérilisation, où les femmes n'avaient aucune option contraceptive excepté les méthodes naturelles. Sans nier qu'il y ait de multiples influences qui expliquent la légalisation de la stérilisation, revaloriser un rôle plus procréateur de la femme n'amène pas forcément les féministes critiques à une plus grande autonomie des femmes sur leur corps (Sardenberg, 2010).

Sa démarche est très bien structurée bien que le texte soit court. Son argumentation critique ne tombe pas dans une lignée de domination de la colonisation ou dans le sens de la «démocratie raciale». C'est justement la force de la pensée de l'auteure. Comme elle met l'accent sur la pertinence des mouvements religieux et/ou politiques comme le Candomblé, qui prend en compte les éléments propres à la condition noire au Brésil, elle ne rejette pas les apports et les avancées de ces mouvements pour les personnes noires. Elle est cependant consciente des limites de ces mouvements sociaux qui ne permettent souvent pas, au-delà de la dénonciation et de tentatives de valorisation, une véritable renégociation des enjeux.

Les difficultés vécues par les personnes noires demeurent semblables pour l'auteure, et ce, malgré l'implication militante. C'est le manque de solution concrète pour un changement durable des mentalités que l'auteure déplore. Elle souligne alors



l'importance du changement de mentalité pour une véritable différence dans les relations de rapport de force, dont genré. Sans proposer davantage de solutions dites «concrètes», Sardenberg pointe tout de même un problème de taille, à savoir la passation du militantisme intellectuel à un changement réel de la situation. Sa critique est essentielle, car elle remet en question cette utilisation du *Black feminism* politisé des mouvements religieux à des fins militantes. Pour elle, cette récupération des enjeux actuels par la religion est surtout liée à une utilisation de celle-ci et non l'inverse. Elle ne nie pas que la religion ait intérêt à se moderniser et à s'adapter à l'époque et aux conditions des adeptes. Par contre, elle ne pense pas que la religion profite davantage de cette utilisation que le contraire, c'est-à-dire que le militantisme se sert de la condition de pauvreté souvent liée à la religiosité (Agier, 1989, Bozon, 2005). L'élément de la religion est utilisé par le mouvement politique associé ou tiré du Candomblé. Bien que cette vision de l'auteure soit convaincante, il ne faudrait pas négliger l'adaptation de la religion à des fins de popularité, élément du religieux contemporain négligé par l'analyse politique de l'auteure. Cela ne renie cependant pas les tentatives d'adaptation à la modernité de la religion.

### 3.3. Études sur le Candomblé et la sexualité

Nous ferons le portrait des travaux d'avant-garde sur les liens entre Candomblé et sexualité, divisés entre l'espoir et le scepticisme quant aux possibilités émancipatrices générales et sexuelles laissées par la religion afro-brésilienne. Deux ouvrages majeurs mettent l'emphasis sur la sexualité des Bahianaises noires pratiquant le Candomblé : celui de Rios et al. (2011) et celui de Birman (1991). Le premier, bien qu'il soit le plus récent, reprend la posture la plus fréquente sur le Candomblé, c'est-à-dire que par sa pratique, une sexualité plus libre est possible. Quant à la deuxième, elle apporte une nuance aux libertés sexuelles réelles des pratiquantes. Même si cette vision date, elle demeure pratiquement la seule en la matière. Bien que nous pensons que les femmes de Bahia seront portées à voir la pratique du Candomblé comme étant émancipatrice, certaines nuances théoriques peuvent s'avérer utiles pour un travail scientifique. Le livre collectif de Rios et al. (2011) constitue le travail le plus édifiant sur les principes sexuels les plus

importants du Candomblé. Par déductions vraiment intéressantes des auteurs, l'approche montre comment la religion prône des valeurs de sexualité responsable, de plaisir sexuel, surtout lié à la procréation, et de modération. Ces éléments insuffisamment développés permettent tout de même de construire une approche sur la sexualité et la représentation du rôle des femmes dans leur sexualité. Cette prise de position de la religion sur les rôles attendus de chacun, principalement sur les femmes, étant donné leur devoir procréateur, aide à comprendre la religion. Ce partage des responsabilités maritales ou conjugales apporte un éclairage sur des éléments de quotidienneté des rapports conjugaux en dehors des rites, déjà traités. Bien qu'ils soient importants d'un point de vue spirituel, les rites ne permettent pas de comprendre à eux seuls l'expression des divisions hommes/femmes du Candomblé.

En effet, la procréation, dépeinte comme étant la suite logique du mariage, est ici vue comme élément central de la sexualité des femmes. En outre, la sexualité n'est pas vue ou vécue négativement. La sexualité est un élément central de la vie de couple pour la religion, qui laisse la possibilité aux deux conjoints d'être contents par des rapports sexuels, majoritairement liés à la procréation, les relations sexuelles sont tout de même possibles en dehors de visées procréatives comme le préconisent un peu l'islam et l'hindouisme. Ce texte sur la réaction du Candomblé à la situation alarmante du VIH auprès des populations plus démunies et des populations noires démontre comment la religion est flexible et adaptable aux situations du quotidien des femmes noires, contredisant Weber (1996 (1910-1920)). La religion est activement mobilisée pour tenter de freiner le problème, et ce, quitte à compromettre le principe de procréation en faveur de la santé des pratiquantes. L'élément socio-économique est pris en compte pour tenter de faire une sensibilisation et une éducation sexuelle plus effective auprès des femmes noires de Bahia (Rios et al., 2011 : 262). Cette perspective enrichit le champ de l'étude du Candomblé, puisqu'il met l'accent sur les principes concrets du Candomblé et en montrant aussi un aspect précis de la vie des femmes. Cette analyse donne de pistes de réflexions pour notre travail en plus d'ouvrir la voie aux travaux sur la sexualité des Bahianaises noires et l'impact du Candomblé sur celle-ci.

Birman (1991) apporte une légère nuance en présentant les répercussions spirituelles sur les relations sexuelles des femmes pratiquant le Candomblé. Sans être strictement négative, la vision, qui date, questionne les véritables libertés sexuelles des femmes pratiquant la religion à bases africaines. Les postulats théoriques permettent le plaisir sexuel et la procréation, qui sont extrêmement liés. Cette association condamne les femmes à la vie familiale, où elles ne travaillent pas hors de leur foyer (Birman, 1991: 55). Ces postulats nous semblent compatibles avec le rôle des femmes dans le mariage, où elles peuvent être déclarées infidèles pour des raisons spirituelles, ce que nous gardons certainement en tête. Le texte est très intéressant pour nos questionnements de recherche, bien que cette vision soit minoritaire dans le milieu académique. Nous remarquons la présence très forte des liens entre religion, émancipation et sexualité dans les études présentées jusqu'à présent, ce qui sera certainement à prendre en compte pour une liaison de ces trois éléments et pour une constitution de l'image-type des femmes noires de Bahia.

### 3.4. Idéaltype féminin- l'exemple d'Iemenja: principes du Candomblé pour une définition du rôle et de la sexualité des Bahianaises noires

Partant de l'exemple d'Iemenja, que nous avons exposé à l'intérieur de la section sur les divinités importantes du Candomblé, des valeurs et principes semblent ressortir pour exprimer ce que devraient être les femmes idéales dans leurs rôles définis et leur sexualité tels qu'appuyé par Matory (2005), Garcia-Navarro (2013), Marques (2014), etc. Comme pour toute religion, une certaine définition de l'idéaltype est donnée, comme nous l'avons présenté à travers les attentes sexuelles religieuses de cinq confessions au chapitre I. Reposant sur l'idée de Dubesset (2008), où la religion permet potentiellement des formes d'émancipation pour les femmes, malgré de nombreuses contradictions et traces conservatrices, nous présentons un portrait illustrant ces possibilités émancipatrices théoriques, dont sexuelles, selon les représentations mythiques faites autour d'Iemenja. L'exemple de la divinité repose sur le vécu d'une femme mariée, mère dévouée d'un seul enfant et qui apporta un large héritage à la religion. Nous souhaitons donc exposer à l'intérieur de cette section les cinq constats ressortis de l'exemple d'Iemenja et des

travaux faits sur le Candomblé, c'est-à-dire le statut matrimonial, la maternité, la matrilinearité, la procréation ainsi que la sexualité responsable et la modération. Nous avons divisé ces cinq sections sur les attentes genrées et sexuelles de l'idéaltype féminin.

### 3.4.1. Principes sur le rôle de l'idéaltype féminin du Candomblé

Les principes sur le rôle attendu de l'idéaltype féminin entretenu par le Candomblé reposent sur trois postulats spirituels: le statut marital, la maternité et la matrilinearité, bien que certaines libertés soient laissées aux femmes. Le premier est complexe et déterminé par les initiés qui enlignent la vie conjugale des disciples de leur communauté, entre ouverture aux sexualités minoritaires et revalorisation des rôles traditionnels. La maternité est associée aux volontés procréatives essentielles à la vie de pratiquement toutes les femmes. La matrilinearité est, quant à elle, le système d'héritage du Candomblé basé sur les femmes, tout comme l'est la passation de la tradition orale de la religion. Ce sont ces principes que nous verrons tour à tour. De ce portrait devrait ressortir nos bases théoriques pour voir non seulement ce qui est attendu des Bahianaises noires pratiquant le Candomblé, mais également les possibilités d'émancipation, notamment sexuelles, de ces femmes.

#### 3.4.1.1. Statut matrimonial

L'ouverture du Candomblé et l'importance de la spiritualité sont les fondements religieux principaux sur la vie de couple et de famille. Les guides initiés déterminent les divers chemins que peut prendre la spiritualité de chacun, spiritualité déterminée par les *voduns*. Bien qu'on tolère l'homosexualité et le célibat, comme nous le présenterons, on espère généralement que les femmes se marient, ce qui suppose une certaine dévotion de leur part face à leur mari. Le mariage revêt une portion magico-religieuse importante, la spiritualité y étant grandement reliée. Le mariage étant basé sur l'aspect religieux, la notion de procréation y est extrêmement liée, étant elle aussi spirituelle. Le mariage est principalement axé sur les saints et les anges. D'un niveau spirituel très important lors de

la cérémonie, la naturalisation de la procréation en est assurée par les unions entre les hommes et les femmes. Le devoir procréatif des femmes, qui portent le sacré, est primordial. Les femmes sont mariées au sacré et pas seulement à leur mari. Elles sont donc liées davantage à l'esprit qu'à leur mari, elles sont soumises au divin. Les hommes ne sont pas dans la même posture, leurs devoirs conjugaux sont moins contraignants. Si une femme est possédée par plus d'un esprit lors de la cérémonie du mariage, elle est appelée immorale ou infidèle (Matory, 2005 : 210). Une grande pression est ainsi mise sur les femmes dès la base du mariage. Les unions qui sont considérées valides sont celles liées aux *orixás*, ce qui ne condamne pas pour autant les êtres humains à des unions traditionnelles (Garcia-Navarro, 2013). Une certaine ouverture à des unions non traditionnelles semble donc être possible par ce rejet du bon ou du mauvais mariage d'un point de vue hétéronormatif, comme nous y reviendrons ultérieurement. Chacun recevant à la naissance la protection d'un saint, l'aspect magico-religieux en est clairement valorisé.

Incroyable d'un point de vue religieux traditionnel, comme il est le cas pour le catholicisme, le judaïsme et l'islam. (Gander, 2017) l'homosexualité est tolérée par le Candomblé, et ce, de manière différente selon le genre (Stevenson Allen, 2012). L'homosexualité est perçue d'abord comme un élément qui peut nuire à la procréation qui, elle, est vitale. Les relations sexuelles en soi ne sont pas rejetées par le Candomblé qui associe le plaisir sexuel principalement à la procréation, bien qu'elles n'y soient pas restreintes (Rios et al., 2011). Les relations homosexuelles ne sont pas condamnées, elles ne permettent cependant pas d'atteindre de manière traditionnelle le but ultime des femmes de devenir mères selon la religion. La tolérance est principalement liée à la notion spirituelle qui suppose un changement de sexe possible des saints, ce qui expliquerait que les êtres humains auraient plus de facilité à vivre leur homosexualité à l'intérieur de la religion afro-brésilienne qu'à travers d'autres croyances (Gander, 2017). Cette conception est fondamentale pour l'ouverture du Candomblé face à l'homosexualité. Si des saints changent de sexe, non seulement l'homosexualité est tolérable, mais une ouverture pour le changement de sexe pourrait même être envisagée. Il serait question d'une orientation destinée selon l'*orixá* qui veille sur chaque individu. Par conséquent, l'être humain ne choisit pas son orientation ou son changement

d'orientation sexuelle spirituelle, l'être humain naît comme il est. En d'autres mots, il ne devient pas homosexuel, comme certaines croyances le préconisent. L'ouverture est également une source de compréhension de l'homosexualité (Marques, 2014 : 258).

Bien que la procréation soit centrale pour le Candomblé, une certaine ouverture est permise envers l'homosexualité, qui n'est pas forcément un frein à la procréation aujourd'hui. Ouverte à des unions qui ne sont pas seulement traditionnelles, la religion adopte une posture d'ouverture face à l'homosexualité qui ne condamne pas nécessairement les visées procréatrices religieuses ou individuelles. Cet esprit particulier l'est par une ouverture générale, à une adaptabilité temporelle, à une adaptabilité quelque peu clientéliste de la religion (Kadya Tall, 2002). Effectivement, le Candomblé laisse une marge de manœuvre assez importante à ses fidèles, étant axé sur la pratique cérémoniale de la spiritualité. Dès la base, les mœurs sociales demeurent plus libres pour le Candomblé que pour les religions plus prescriptives. On remarque également une grande adaptabilité de la religion temporelle, c'est-à-dire que la religion s'est transformée ou a pu être interprétée de manière à prendre compte des réalités modernes acceptées socialement, richesse pour l'émancipation des femmes. Toute la période de contestation née des années 1980 concernant les droits des femmes noires a amené une valorisation de ces femmes, certes, mais, comme dans beaucoup de mouvements féministes, une visibilité des femmes homosexuelles (Souza Lobo, 1991 : 80). Cette adaptation à une clientèle descendante d'esclaves du Candomblé est également basée sur des considérations socio-économiques. Prenant en compte des véritables enjeux qui façonnent la vie des pratiquants du Candomblé, la religion permet certainement une valorisation communautaire. Une dérive clientéliste pourrait par contre être possible étant donné la certaine variabilité de la religion, adaptabilité due au nombre de temples différents.

Pour certains, il y aurait une différence d'acceptation et de facilité de vivre l'homosexualité selon le genre. En effet, Andrea Stevenson Allen prétend qu'il serait plus facile de vivre des relations lesbiennes qu'homosexuelles masculines (Stevenson Allen, 2012 : 30). Par la place qu'occupent les femmes dans la matrilinearité et dans la transmission du savoir, les femmes homosexuelles pourraient en être privilégiées. Les

rapports sexuels entre femmes les amèneraient à dépasser le stade de dominées face aux hommes, elles pourraient être reconnues comme des femmes et non plus comme des épouses. Mettant de l'avant qu'il s'agisse d'une libération des femmes d'être en mesure d'entretenir des relations sexuelles hors du lien du mariage ou des rapports patriarcaux traditionnels, Stevenson Allen montre clairement l'utilisation des principes du Candomblé à des fins de revendications du mouvement féminin noir. Sans être nécessairement négatif, il faut cependant faire attention aux jeux entre revendications noires et postulats religieux de base. En étant consciente des influences mutuelles, une véritable analyse des conditions des femmes pratiquant le Candomblé est possible. Ce qui est également le cas pour l'homosexualité, qu'il ne faut pas réduire à l'expression revendicatrice de mouvements féministes.

Même si le célibat ne semble pas correspondre aux exigences du Candomblé en matière de procréation, ce statut a tout de même sa place à l'intérieur des principes du Candomblé. En effet, certains récits relatent le décès de personnes qui avaient été célibataires toute leur vie (Kadya Tall, 2014). Il faut garder cet aspect en tête même si le Candomblé d'origine devait être beaucoup plus axé sur l'union et la procréation d'un homme et d'une femme, surtout après que ces croyances africaines aient connu la conversion au catholicisme. Le Candomblé actuel s'éloigne par ses pratiques et ses croyances spirituelles mystiques des autres religions, et ce, de manière très marquée au Brésil. Sans nier les teintes que la valorisation noire a données au Candomblé, l'aspect magico-religieux prend certainement une place considérable dans l'ouverture de la religion au célibat.

En effet, l'ouverture permise par l'importance de la spiritualité ne condamne pas systématiquement le célibat. Vécu davantage comme une forme de fatalité qui doit être acceptée positivement, le célibat dépend des vœux individuels faits au médium ou encore du destin attribué à chacun au moment de leur naissance par le saint qui lui est donné. Les esprits qui peuvent posséder les initiés peuvent également créer ou renforcer cette réalité. Le message qu'ils peuvent apporter aux initiés peut indiquer un chemin spirituel que doivent prendre certaines personnes. De sorte, elles doivent demeurer célibataires pour accomplir leur destinée (Nicolau Pares, 2011 : 274). Tout le monde ne serait donc pas fait

pour être en couple selon les volontés divines. Venant d'entités supérieures aux êtres humains, le sort en est jeté. Bien que les êtres humains soient divinisés, le célibat doit donc être toléré et accepté. Certaines personnes ne sont simplement pas faites pour vivre avec un mari ou une épouse, ce qui est davantage accepté en modernité. Le choix est également possible malgré ce destin, qui semble figé, puisque chacun est libre de consacrer sa vie aux divinités. Se consacrer aux offrandes et aux sacrifices pour remercier et honorer la divinité qui veille sur soi est vu positivement. Ce choix peut être également fait afin de s'occuper du bien-être de la communauté. Une personne pourrait choisir aussi de vouloir venir en aide à un proche qui n'est pas capable de faire toutes ses tâches seule comme peuvent l'être des parents vieillissants (Kadya Tall, 2014 : 11). Les personnes non fertiles subissent, quant à elles, une fatalité liée à l'enlignement divin. Elles doivent également accepter cette réalité qui ne leur permet pas de devenir des géniteurs, rôle très primé (Rios et al., 2011 : 261). Cependant, leur épanouissement peut être fait autrement. Malgré des vécus différents, chacun peut trouver son utilité et sa place au sein de la communauté du Candomblé.

#### 3.4.1.2. Maternité

La procréation est un moment capital dans la vie des femmes. Comme elles ont, pour une bonne partie d'entre elles, la capacité de donner naissance, elles sont responsabilisées dans la procréation. Très traditionnel à cet égard, le Candomblé valorise des principes très conservateurs concernant la procréation. Bien que d'autres types d'union soient possibles, la procréation est centrale dans la vie des êtres humains. L'élément biologique des sexes sert un principe de complémentarité qui met la procréation de l'avant, certes, mais également une certaine catégorisation marquée des genres (Mader, 2016). La place des femmes dans la gestation est centrale, bien qu'elles n'en aient pas forcément le plein contrôle. Elles ne sont pas nécessairement avantagées pleinement par la division biologique, mais elles sont les porteuses du sacré (Sterling, 2010 : 79). Elles s'en trouvent donc valorisées, ce qui ne leur garantit certainement pas une égalité conjugale.



Il n'est pas étonnant que, malgré la possibilité d'autres types d'unions que celui traditionnel, la procréation soit revalorisée comme projet du couple, de la famille et de l'être humain fondamentalement. Une variété de solutions s'offre aujourd'hui aux couples non traditionnels, dont homosexuels, pour pouvoir fonder une famille et ainsi revaloriser la procréation, et ce, même d'une manière non traditionnelle (Gross, 2008 : 83). Comme la plupart des religions, le Candomblé ne prescrit pas un nombre d'enfants à avoir pour être un bon pratiquant. Avoir conçu au moins une fois semble important (Rios et al., 2011), ce qui rappelle tout de même le minimum d'un enfant vaguement évoqué au premier chapitre pour les autres confessions religieuses. La procréation définit le rôle des femmes sur Terre, mais elles doivent également juger le moment d'arrêter leur rôle procréatif. Mal défini, le nombre n'implique pas de barèmes, c'est aux femmes de décider lorsqu'elles auront accompli suffisamment leur fonction la plus importante, c'est-à-dire leur rôle de porteuses du sacré. Cette responsabilisation des femmes dans leurs fonctions maternelles est émancipatrice dans le sens qu'elle leur permet d'avoir un contrôle sur leur vie et leur sexualité. Elle est également à double tranchant, puisque les femmes portent la responsabilité de limiter la famille. Moment arbitraire, elles doivent savoir déterminer les désirs et les capacités de leur mari quant au nombre d'enfants souhaités, comme cela a été relevé par Da Silva Cabral (2014).

Les femmes doivent voir la maternité comme la meilleure expérience qui soit. En plus du bonheur de la maternité, elles peuvent profiter de leurs relations sexuelles. La maternité est tellement centrale pour les femmes que leur sexualité devrait être vécue positivement dans une optique de procréation (Rios et al., 2011). Cette dimension de la vie des femmes est essentielle à toutes les femmes. Elles sont les êtres chanceux, presque élus, qui portent les enfants, comme il est présenté au chapitre I pour les autres confessions. C'est cette particularité des femmes qui caractérise aussi le Candomblé. Cette donnée n'est certainement pas anodine surtout lorsque nous pensons à la pratique plus grande par les femmes noires de Bahia que des hommes noirs de la même région.

### 3.4.1.3. Matrilinearité

Loin d'être tirée d'une domination matriarcale, la matrilinearité repose sur le partage des connaissances de la mère à ses enfants. S'ils sont masculins, ils recevront un héritage, c'est-à-dire de leurs oncles maternels. Contrairement à l'héritage féminin dans le patriarcat, l'héritage masculin est très présent, malgré la matrilinearité. Comme il est le cas pour le Candomblé, ce type d'héritage est davantage matériel et de plus grande valeur marchande. On peut penser, entre autres, à des héritages liés à l'immobilier. Bien qu'elles soient mises de l'avant, une véritable suprématie des femmes sur les hommes n'est pas préconisée par le Candomblé (Andreson, 2012). Le partage des connaissances féminines n'est pas mis de côté, il est valorisé comme élément central de la culture bahianaise et du Candomblé. Les connaissances culinaires, par exemple, sont un bagage culturel que les femmes enseignent en héritage culturel. Elles portent ce savoir historique transmis oralement de génération en génération. Elles enseignent également les pratiques religieuses et les connaissances liées aux anges et aux saints. Elles sont d'ailleurs fréquemment prêtresses ou encore elles assistent les prêtres masculins. C'est dire à quel point, les femmes sont responsables de la transmission culturelle des normes et des savoirs ancestraux (Sterling, 2010 : 80).

C'est par cette matrilinearité que les principes du Candomblé, comme la procréation et la valorisation de la maternité peuvent demeurer actuels (Andreson, 2012 : 134-5). Les femmes apprennent à leurs filles l'importance de ces aspects dans leur vie future. L'héritage féminin est également axé sur les habits et sur une certaine superficialité basée sur l'amélioration de l'apparence physique, très notable d'ailleurs au Brésil (Ibope, 2012). La matrilinearité est un concept qui a souvent servi de pilier d'affirmation de la place prédominante des femmes à l'intérieur du Candomblé (Andreson, 2012). Sans relever les difficultés théoriques derrière les postulats limités de la matrilinearité ou encore les conditions socio-économiques accablantes, la matrilinearité a permis de faire du Candomblé une religion plus populaire auprès du mouvement noir (Soler, 2012 : 349; Souza Lobo, 1991 : 80). Reprise par les féministes noires de Bahia, la matrilinearité a servi des intérêts politiques de valorisation noire face à un État contraignant.

Cette valorisation des femmes les replonge cependant dans des postures procréatives posant d'abord les femmes comme des mères, et ce, malgré qu'elles transmettent un héritage spirituel important. Loin d'être pleinement émancipatrice, l'utilisation de la matrilinearité pousse les femmes dans une revalorisation souvent stéréotypée du fait d'être noir. Elles sont donc revalorisées en tant que mères de nombreux enfants, ce qui montre comment les frontières entre matrilinearité et patriarcat peuvent sembler floues (Delphy, 1991 : 95-6). La matrilinearité n'empêche pas pleinement ou parfaitement la domination masculine.

### 3.4.2. Principes sur la sexualité de l'idéaltype féminin du Candomblé

Il est visible que par la valorisation de la maternité et l'acceptation de l'homosexualité, les rôles attendus des femmes idéales sont aussi définis dans une sexualité partagée entre procréation et sexualité raisonnable. La notion de plaisir sexuel revient à l'intérieur des deux sections suivantes pour définir comment les relations sexuelles devraient être vécues à travers une pratique saine du Candomblé. Entre devoir procréatif et émancipation sexuelle, il nous semble que ces notions sont très éclairantes pour notre étude sur les possibilités émancipatrices et contraceptives permises par la religion afro-brésilienne.

#### 3.4.2.1. Procréation

La procréation est un élément important pour toutes les religions. Le Candomblé n'y échappe pas, malgré une certaine ouverture entrevue par les positions sur l'homosexualité et le célibat. Point de vue traditionnel, comme présenté à l'intérieur de la section sur la maternité, la procréation est vue autrement d'un point de vue sexuel. En effet, le plaisir sexuel est jugé bénéfique pour les femmes dans une optique où le Candomblé définit le véritable plaisir sexuel par rapport à la procréation. Le moment véritablement jouissif lors de rapports sexuels pour les femmes, comme pour les hommes, devrait être lié à la pensée procréative (Rios et al., 2011 : 257). Certainement réducteur

du point de vue sexuel des femmes (Tahon, 1999), la notion de plaisir sexuel procréateur ne rompt pas pleinement avec une vision traditionnelle religieuse des relations sexuelles. Bien qu'elles aient droit au plaisir, il n'est pas formellement question d'un plaisir libre de pressions procréatives. Dans l'informel, une marge interprétative est laissée, nous y reviendrons dans la section suivante (Rios et al., 2011 : 257). Avancée pour les Bahianaises, certes, cette notion de plaisir sexuel est cependant limitée comme elle n'implique pas une véritable libéralisation sexuelle.

Pour les hommes aussi, les moments de plaisirs sexuels devraient être directement liés à la procréation. D'ailleurs, les hommes ne se protègent que rarement lors de rapports sexuels. Les femmes en sont donc hyper-responsabilisées sexuellement et en matière de contraception, beaucoup plus que ne le sont les hommes. Réalité associée au contexte de pauvreté et de criminalité qui contribue à la déresponsabilisation générale des hommes dans leurs relations familiales et, peut-être à un plus grand contrôle des femmes sur leur sexualité. Les femmes pratiquant le Candomblé sont revalorisées par ce contexte dans la procréation et dans le contrôle qu'elles assurent sur leur sexualité. La virilité des hommes est tellement associée aux possibilités procréatrices que les moyens contraceptifs masculins demeurent impopulaires (Bozon, 2005 : 375).

#### 3.4.2.2. Sexualité responsable et modération

Un peu contraire au principe de procréation, tout en étant liée pour le Candomblé, la notion de sexualité responsable est primordiale pour les femmes qui pratiquent la religion. Laissant place à une certaine liberté en matière de sexualité et de limites procréatives, la sexualité responsable est un concept flou et ouvert, suggéré par Rios et al. (2011), qu'il faut définir pour vraiment avoir une idée de la liberté laissée par le Candomblé. Notion reprise par plusieurs programmes gouvernementaux (Campanelli, 2014), la sexualité responsable ou saine fait référence principalement à des campagnes pour sensibiliser les jeunes dans leurs rapports sexuels. Préconisant souvent l'abstinence et la protection, ces programmes donnent une bonne idée des principes de base du Candomblé en matière de sexualité responsable. Plusieurs piliers de cette religion sont

mis de l'avant à l'intérieur de dépliants gouvernementaux offerts principalement dans les écoles secondaires.

En effet, nous pensons à l'abstinence ou au choix éclairé, à la protection contraceptive liée au respect de l'autre et à la protection contre les maladies transmises sexuellement. L'abstinence ou le choix éclairé est concentré sur les besoins réels des adolescents de passer à l'acte. Un travail pour relativiser les pressions sociales, qui encouragent des rapports sexuels précoces ou fréquents, est fait à l'intérieur de ces programmes. Le but est de recentrer les gens sur leurs envies véritables, c'est une question de respect de soi-même. Même principe pour le Candomblé, bien qu'il ne s'agisse pas forcément d'adolescentes, l'abstinence, s'il n'est pas question de procréation, est prônée. Le respect de soi-même est axé également vers une visée procréative (Campanelli, 2014 : 2). Les relations sexuelles ne sont donc pas prises à la légère (Rios et al., 2011 : 260).

En plus du respect de soi, le respect d'autrui est mis de l'avant par la protection contraceptive. La protection contraceptive est essentielle pour des relations sexuelles responsables. Par la protection contre des maladies transmises sexuellement ou des grossesses potentielles, un respect des deux partenaires en est fait. Pour le cas du Candomblé, la protection contraceptive des femmes dans le cas principalement de la stérilisation, étant acceptée et accessible, ne semble pas remettre en question la virilité des hommes. Intacte, cette virilité permet de respecter l'être masculin dans sa volonté sexuelle, qui n'est pas forcément procréatrice. On entrevoit une certaine ouverture, qui est bien sûr limitée si elle n'est basée que sur les envies des hommes (Caetano et Potter, 2004 : 83).

La question de la protection contre les maladies sexuelles revient dans les programmes gouvernementaux tout autant que dans les programmes ou les études destinés à sensibiliser les femmes noires de Bahia dans leurs rapports sexuels. Les maladies transmises sexuellement connaissant un haut taux de propagation chez les jeunes, les instances gouvernementales mettent beaucoup d'emphasis sur la protection lors des rapports sexuels. À Bahia, un travail est fait pour sensibiliser les dirigeants du Candomblé dans plusieurs temples de la région pour qu'ils veillent au problème de la transmission du virus de l'immunodéficience humaine (VIH). Ce cas a montré comment le Candomblé

pouvait être flexible et était, par ses principes, plutôt innovant pour la liberté sexuelle laissée aux femmes (Rios et al., 2011 : 260). En outre, la gestion du VIH a mis de l'avant la sexualité responsable comme notion principale du Candomblé tout en préservant la notion de procréation. Cette crise a permis de voir comment ces deux notions pouvaient coexister et se co-construire pour ce qui est du Candomblé. Il est possible de procréer et de limiter cette procréation par principe de modération qui est la clé pour comprendre cette ambiguïté liée à une adaptation moderne aux conditions des femmes noires de Bahia pratiquant le Candomblé.

La modération permet d'avoir des relations sexuelles satisfaisantes pour les femmes qui ne sont pas condamnées à la procréation infinie. L'abstinence est favorable lorsque les rapports sexuels souhaités ne visent pas la procréation. Il est donc possible de choisir des relations sexuelles axées sur le plaisir autre que procréatif, malgré qu'il soit le plaisir sexuel suprême. La modération permet une adaptation à la réalité socio-économique des pratiquantes du Candomblé. Le réseautage religieux explique, en partie, les limites natales, puisque les enfants sont principalement choyés par leurs parrains plus fortunés. Leur chance individuelle en est augmentée. Sans être prônée ouvertement, la stérilisation permet de limiter la famille lorsqu'il est raisonnable de le faire. Les femmes doivent avoir un enfant minimalement, puis elles peuvent ensuite obtenir un certain contrôle sur leur vie sexuelle et générale (Rios et al., 2011 : 260).

Le problème majeur de la sexualité responsable et de la modération en général est la définition des concepts qui demeure déficitaire. Mis à part l'abstinence ou la protection lorsque cela est véritablement nécessaire, la modération n'est pas proprement définie en termes clairs. Concept flou, on se fie au «bon sens» général pour juger de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas. Sans dire que la procréation n'est pas primordiale, étant donné une valorisation noire qui se rapproche d'une valorisation de la procréation, comme le reproche Sardenberg (2010), le dépassement du statut économique est possible par une religion compréhensive, surtout majeur au Brésil face au catholicisme qui y est rigide.

Comme la plupart des religions, le Candomblé ne prescrit cependant pas un nombre minimal d'enfants avant de pouvoir procéder à une limite contraceptive. La pratique et le

nombre d'enfants ne sont pas directement liés. Ils peuvent être définis par les femmes noires pratiquant la religion. Les femmes doivent savoir lorsqu'elles ont accompli, de manière suffisante et satisfaisante, leur devoir d'être humain sur Terre, d'épouses et de porteuses des êtres divinisés que sont les humains. Laissées à elles-mêmes, elles se sentent libres et valorisées (Da Silva Cabral, 2014 : 175). Cette responsabilisation de la sexualité saine peut être injuste par rapport à l'égalité véritable entre conjoints (Birman, 1991), elle permet cependant un certain contrôle des femmes sur elles-mêmes et un certain plaisir sexuel, lorsque le devoir de procréation est accompli. Il faut aussi garder en tête que la primauté de la maternité mise sur la valorisation noire passant par la procréation.

Les liens entre Candomblé, émancipation et stérilisation sont nombreux. En effet, l'émancipation des femmes du Nord-est semble être possible grâce à leur pratique religieuse qui leur offre un moyen de résister face aux pressions sociales vécues autrement. De plus, les travaux de Rios et al. (2011) supposent d'importantes libertés sexuelles laissées par le Candomblé qui répond mieux aux besoins sexuels de sa population que ne le fait la religion catholique au Brésil. Ayant fait ce tour d'horizon des théories proposées par plusieurs auteurs s'étant penchés sur le Candomblé, les conditions socio-économiques particulières des Bahianaises noires ressortent certainement des grands courants présents dans la littérature scientifique sur le sujet. Vu comme une religion féministe (Landes, 1994 (1947); Souza Lobo, 1991; Selka, 2005; Washington, 2005), le Candomblé semble apporter une certaine forme de refuge (Harding, 2003) ambivalent (Dubesset, 2008) contre les pressions sociales, auxquelles il semble parfois contribuer. Entre maternité et contraception, entre mariage traditionnel et minorité sexuelle, entre procréation et plaisir sexuel, entre matrilinearité et protection de la virilité, il semble que les contradictions soient nombreuses si nous nous fions au contexte socio-économique bahianais et aux principes du Candomblé proposés par Rios et al. (2011). Entre tradition et modernité, une plus grande liberté peut être possible en se détachant de la multiplication des pressions stéréotypées et des pressions modernes telles que proposées par Sardenberg (2010). Par contre, nous voyons une véritable possibilité d'émancipation par la pratique de la religion pour les femmes de la région du Nord-est dans cet entre-deux. Présentant ces limites et ces possibilités, il nous semble que les

femmes peuvent jouer sur de nombreux principes en alternance et à travers le temps pour pouvoir vivre le type de vie qu'elles ont choisi dans une émancipation imparfaite des femmes. Ce qui a été présenté explique aussi les visions possibles féministes sur l'émancipation : essentialistes, matérialistes françaises et intersectionnelles (dont celles du *Black feminism*, particulièrement important à Bahia). Ce spectre de réponses repose sur les conceptions individuelles des répondantes sur l'émancipation et la stérilisation, ce qui démontre les multiples interprétations que peut prendre la religion en modernité. Ces croyances peuvent sembler contradictoires et cohabiter en même temps dans des vues réelles et non pas seulement théoriques, ce qui peut permettre une véritable émancipation, loin des pressions traditionnelles et modernes contraignantes. Il devient dès lors plus intéressant de se pencher sur notre question, à savoir- *est-ce que la religion peut s'avérer être une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?*. Notion plutôt théorique, nous présentons notre méthodologie à l'intérieur du chapitre suivant avant de vérifier ce qu'en pensent les femmes qui pratiquent véritablement le Candomblé à Salvador de Bahia.



## CHAPITRE IV

### MÉTHODOLOGIE

À l'intérieur de ce chapitre, nous exposerons notre méthodologie générale quant à notre démarche de recherche. Nous présenterons les grandes lignes de la méthode qualitative phénoménologique tout autant que les éléments les plus concrets et particuliers de notre travail sur les perceptions des Bahianaises noires sur leur religion par rapport à l'émancipation et à la stérilisation. Les axes de discrimination peuvent ressortir d'une méthode qui permet de prendre en compte les différents stigmas vécus. Pour ce faire, une étude phénoménologique, où les concepts sont découpés en unités de sens, met en valeur la richesse des vécus. Tout d'abord, nous allons présenter le type de recherche préconisé et l'étude phénoménologique. Nous allons par la suite rappeler les éléments relatifs à notre méthodologie de cueillette avec les outils employés. Nous allons également nous consacrer à la description de nos protocoles pour le respect des codes et des spécificités de notre terrain. Nous verrons ensuite les questions d'échantillonnage. Plus précisément, nous allons revoir la composition de notre échantillonnage, dont les critères d'exigence par rapport aux qualificatifs de nos participantes. Ensuite, nous présenterons les protocoles d'observation, c'est-à-dire les normes établies par notre méthode. Par la suite, nous passerons à une section plus concrète de l'étude de terrain, la cueillette de donnée et la chronologie des événements. Finalement, nous expliquerons nos méthodes pour le traitement de texte, les calculs statistiques et nos analyses finales.

#### 4.1. Type de recherche

Avant de préciser chacune des étapes méthodologiques de notre travail sur les perceptions obtenues sur l'émancipation et la stérilisation des femmes noires de Bahia, nous présenterons les teneurs de notre type de recherche, celle qualitative. Ne cherchant pas un résultat statistique comme le ferait une étude quantitative, nous sommes consciente des avantages et des inconvénients de la recherche qualitative, ce que nous présenterons ici en sections. Nous expliquerons donc pourquoi nous avons choisi l'étude qualitative pour notre méthode phénoménologique à base volontaire auprès de vingt femmes de Salvador de Bahia.

D'abord, la recherche qualitative semblait tout indiquée pour notre type de recherche. Pour un résultat statistique, il aurait fallu préférer le recensement, ce qui aurait demandé beaucoup trop de ressources économiques, temporelles et humaines pour ce que nous pouvions nous permettre. La recherche qualitative permet également de recadrer des informations sensibles sur des réalités difficilement chiffrables comme le dit Gauthier (2010). Ce type de recherche laisse une place pour des réponses plus développées et plus personnelles pour nos répondantes. En effet, les participantes peuvent se sentir libres de répondre ce qu'elles souhaitent sans être pleinement cadrées ou limitées par des barèmes imposés par les questions. Elles sont donc potentiellement plus libres dans leur démarche de partage d'information. Elles peuvent s'en sentir moins jugées et moins limitées par les mots des questions qui peuvent les influencer. Le contraire peut être aussi vrai, comme nous y reviendrons. Nos participantes peuvent également profiter de ce type de recherche pour avoir un sentiment d'accomplissement par un plus gros partage en profitant de la certaine neutralité et de l'ouverture que nous souhaitons leur permettre.

Ensuite, comme tout travail qualitatif, certains inconvénients surviennent du travail entre êtres humains. Il est évident que la portion humaine porte préjudice à la recherche en ce sens que les questions peuvent être interprétées d'une certaine manière selon le vécu de chacune. D'autres éléments peuvent aussi être perturbateurs dans notre cas comme la présence d'une traductrice. En effet, la présence d'une traductrice peut provoquer une perte ou un gain de confiance. La présence d'une traductrice peut également causer des barrières à un travail fluide. Toute précision aux questions peut, tout autant, enligner les

réponses finales, et ce, sans même parler de la place de la chercheuse dans le travail de recherche qualitatif. En outre, la présence d'une étrangère peut être en soi un élément perturbateur tout autant que celle d'un chercheur en général (Arino, 2007). En tant que chercheuse, toutes les lectures faites sur le sujet, les opinions personnelles et l'intuition peuvent amener des interférences. Un chercheur peut également chercher à prouver un point théorique et ainsi s'éloigner des données obtenues lors de la recherche. Comme l'a montré Arino (2007), le chercheur en science sociale ne peut s'effacer lui-même comme objet et sujet de la recherche. Dans le cas de notre sujet en particulier, Kadya Tall (2002) le mentionne aussi en décrivant comment les pratiquantes du Candomblé veulent présenter une certaine vision de leur religion. La volonté de montrer une image particulière d'un sujet qui leur tient à cœur, qui fait partie de leur quotidien, peut être volontaire ou involontaire de leur part. Nous comprenons que nos sujets veuillent protéger leur religion, donnée sensible par excellence selon le Centre national de la recherche français (2017). Malgré les défis de la recherche qualitative, nous souhaitons garder les meilleures conditions de recherche et d'objectivité possible.

#### 4.1.1. L'étude phénoménologique

Dans notre cas d'étude, la rencontre avec des sujets humains est essentielle. La méthode retenue pour comprendre l'impact de la religion sur les perceptions des femmes noires pratiquant le Candomblé sur l'émancipation et sur la stérilisation est donc celle qualitative phénoménologique (L'écuyer, 1990 : 11), c'est-à-dire d'analyse de contenu. À partir des réponses obtenues lors des entrevues de type semi-dirigé (L'écuyer, 1990 : 31), une division en unités sera faite. Les entrevues seront concentrées sur les liens faits entre émancipation, stérilisation et Candomblé. Par la suite, les unités seront catégorisées et interprétées en unité de sens. Cette division sera faite à partir des regroupements de redondance, c'est-à-dire qu'après avoir découpé le texte en bloc de sens. Ces catégories serviront à définir le nombre d'unités de sens originaux (L'écuyer, 1990 : 77-80). Le questionnaire comportera principalement des questions sur les croyances, l'émancipation, la stérilisation et leur conciliation.

D'un premier abord, une vingtaine de femmes noires de Bahia pratiquant le Candomblé sélectionnées sur une base volontaire seront interrogées sur leur vision des relations hommes/femmes et leur prise décisionnelle contraceptive. Ce nombre devrait permettre d'obtenir une richesse de réponses pour épuiser les unités de sens possibles sur le sujet (L'écuyer, 1990 : 77-80). Les réponses des Bahianaises noires seront divisées en bloc d'unités de sens. Elles seront interrogées individuellement, étant donné la délicatesse du sujet. Cela se fera avec l'aide d'une traductrice pour éviter les difficultés linguistiques qui pourraient se glisser dans un tel cas. D'un second abord, à partir des unités de sens relevés, une interprétation sera faite des perceptions des femmes noires de Bahia sur l'impact potentiel du Candomblé sur l'émancipation et la stérilisation. L'analyse sera basée sur les unités de sens afin de répondre concrètement à notre question de recherche-*est-ce que la religion peut s'avérer être une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?* Toute constatation pertinente d'un point de vue scientifique sera également relevée.

Pour la construction des thèmes importants relevés à partir de nos entrevues, nous procéderons par redondance. En d'autres mots, par schèmes de répétition de thématiques primordiales, nous reprendrons les plus fréquentes pour nous pencher sur l'importance que celles-ci ont pour les femmes noires de Bahia. L'importance des thèmes est liée à leur fréquence. Un schème sera établi à partir des mots redondants ou ayant la même signification. Les familles de mots sont établies par système de valeur, c'est-à-dire que dès qu'un ensemble de mots relevés se regroupe autour d'un autre mot commun, une famille de mots est composée. Nous mettrons les mots multiples utilisés pour le même thème en note de bas de page pour laisser aux lecteurs le soin de faire leurs propres conclusions sur les mots employés par les femmes interrogées. Les résultats sont difficilement prévisibles, bien que certains mots insufflés par les mots employés dans le questionnaire tels que religion, émancipation et stérilisation nous semblent probants. Nous pouvons penser, par exemple, au mot famille qui risque de nous être mentionné comme facteur décisionnel dans la contraception.

## 4.2. Méthode de cueillette

Nous présenterons ici les moyens que nous avons employés pour recueillir les perceptions obtenues de nos participantes. Nous nous sommes d'abord rendue au Brésil. Étape évidente pour interroger les femmes noires de Bahia, cette étape était essentielle. Le travail sur le terrain permet un enrichissement supérieur à un travail de questionnement fait à distance, étant donné les difficultés éprouvées à trouver des contacts fiables à distance. Nous devons d'entrée de jeu mentionner que nous avons tenté d'établir des contacts préalablement à notre visite sur le terrain de recherche. Partant de certaines pistes de liens établis outremer, nous avons choisi de rencontrer individuellement les vingt femmes qui ont bien voulu participer à notre recherche sur le Candomblé. En rencontrant nos volontaires, nous avons pris le temps de leur poser des questions, à partir de notre questionnaire (voir la section 4.2.1.1.), que nous avons enregistré sur magnétophone USB. Cette méthode nous a permis deux types de cueillettes: celles de notre cahier de notes et celles enregistrées. De cette façon, nous comptons recopier mot à mot les enregistrements faits.

### 4.2.1. Outils pour les entrevues : questionnaire, formulaires et cahier de notes

Pour réaliser nos entrevues de manière légale et conforme aux politiques de l'Université de Sherbrooke en plus d'obtenir des réponses à nos deux grandes thématiques, nous avons fait appel à trois types d'outils soit le questionnaire, les formulaires et le cahier de notes, chacun ayant son utilité particulière.

#### 4.2.1.1. Questionnaire (en Annexe A1-2)

Nous avons effectué la construction de notre questionnaire en prenant en compte plusieurs réalités. D'abord, nous avons considéré que la mise en confiance demandait des questions générales sur la personne telle que son nom, bien que cela ne figure pas dans nos résultats de recherche. En effet, les répondantes seront gardées anonymes par l'emploi de l'anonymisation. Les personnes interrogées seront associées à une lettre au

hasard afin de relater des informations concernant les réponses obtenues sans divulgation du nom de la personne. Ensuite, nous avons considéré nos intérêts en deux combinaisons : émancipation/Candomblé et stérilisation/Candomblé, afin d'obtenir les résultats concernant le sujet-même. Finalement, nous avons laissé une dernière place complètement libre aux réflexions et aux commentaires des participantes afin que notre recherche n'écarte pas de données qui semblent pertinentes aux femmes. Ce choix est motivé par une volonté de ne pas restreindre les résultats qu'aux résultats les plus près des ceux anticipés.

#### 4.2.1.2. Formulaire de consentement (en Annexe B1-2)

Le formulaire de consentement a été construit à partir des principes exposés par le comité d'éthique de l'Université de Sherbrooke, c'est-à-dire en reprenant les volets importants de consentement éclairé. Les informations concernant nos personnes et notre projet ont servi d'introductif au consentement éclairé afin que les participantes sachent de quoi il relevait. Ensuite, les bénéfices, les inconvénients et les formalités entourant leur consentement ont été exposés clairement aux répondantes, déjà au courant préalablement des conditions entourant leur présence. Leurs droits en tant que répondantes ont été par la suite énumérés : droits de se retirer, droits concernant leur enregistrement et droits concernant les études ultérieures. Les teneurs de la confidentialité des données et de leur traitement sont présentés sur le formulaire, et ce, avant la signature du consentement éclairé.

#### 4.2.1.3. Formulaire de confidentialité (en Annexe C1-2)

Comme il était primordial d'établir des liens avec les communautés du Candomblé à Bahia, nous avons souhaité garder les meilleures relations avec chacun de nos collaborateurs en assurant la confidentialité des répondantes. Pour ce faire, nous avons choisi de faire un court formulaire pour les élèves qui nous ont aidée et pour notre aide-traductrice. Comme les habitants de Bahia qui étudient à l'Université de Bahia

conserveront des liens avec les communautés que nous visiterons, nous préférons assurer que l'identité des répondantes ne soit pas dévoilée. Les femmes doivent se sentir libres de participer sans avoir peur des répercussions auprès de leur communauté religieuse. Comme nous attribuerons une lettre aléatoire à chacune de nos participantes, il va de soi que leur identité sera également protégée par nos collaborateurs.

#### 4.2.1.4. Cahier de notes

À plusieurs reprises, nous avons à attendre avant de pouvoir interroger les femmes dans les temples du Candomblé. Nous avons pris cette chance pour noter les informations qui nous étaient données sur le lieu de culte ou sur les pratiques importantes pour la religion. Nous avons donc gardé pour le temps de l'étude des informations pertinentes pour la description de notre terrain. Comme la mémoire est une faculté qui oublie, il devenait essentiel de noter toute remarque pertinente. Cette méthode pouvait également faciliter un travail de premier remaniement du sujet. Les ajustements sont nombreux lors d'une telle étude, il devenait primordial de réorienter vers des pistes plus prometteuses comme il a été le cas pour deux communautés avec qui les tentatives de communication n'ont mené nulle part. De plus, même d'un point de vue théorique, le terrain s'est avéré grandement utile afin d'amasser plus de connaissances qu'il n'est possible de le faire à distance, et ce, même en lisant une bonne partie de la littérature disponible d'outremer. Internet et les ouvrages locaux ont été de bonnes sources d'information supplémentaires concernant le Candomblé, informations inaccessibles d'ailleurs.

#### 4.2.2. Respect des codes et spécificités

Tout terrain de recherche anthropologique a ses spécificités comme l'a montré Devereux (1980 (1967)). Depuis ses travaux sur la recherche de terrain, les chercheurs ont été conscients de leur rôle participatif dans un milieu qui n'était pas le leur, ce qui peut amener son lot de problématiques. Les habitants de la région sondés peuvent être

réticents à l'arrivée d'une personne qui n'est pas de leur communauté et qui vient du milieu académique. Il ne faut pas non plus nier les sens particuliers du thème de notre recherche: relations hommes/femmes, sexualité et religion. Ce ne sont pas nécessairement des questions abordées au quotidien. Il est possible que les participantes qui se connaissent n'aient jamais abordé ces thématiques sensibles, très personnelles. Se confier à une étrangère peut s'avérer plus facile, bien que le niveau de confidentialité n'en soit pas atténué.

Comme nous l'avons déjà mentionné dans notre introduction au chapitre II, la région de Bahia n'est pas l'une des régions les plus favorisées du Brésil. Le haut taux de criminalité et la dangerosité sont des éléments que nous avons dû garder en tête dans nos déplacements et dans le simple fait de notre présence. On nous a mis en garde face aux dangers des déplacements faits à pied ou en autobus selon certains quartiers et certaines heures. Par nos contacts sur place, le déplacement en autobus est considéré comme un moyen peu sûr, où des fusillades ont lieu quotidiennement. Un de nos contacts nous a dit qu'il avait déjà été menacé par arme à feu à deux reprises. Renseignée et consciente des menaces potentielles liées au terrain dans une région du Sud jugée comme étant dangereuse, nous avons pris certaines dispositions, notamment, par rapport à nos bagages.

Nous avons évité d'avoir de trop gros bagages qui auraient attiré l'attention. Nous avons évité tout vêtement, sac ou souliers de marque. Nous avons également préféré un chapeau simple à des lunettes de soleil pour éviter d'attirer l'attention sur une allure qui semblerait plus dispendieuse. Toutes nos tenues étaient très simples. Nous reviendrons sur les autres mesures que nous avons prises par rapport à notre habillement après avoir fait le tour des autres mesures de sécurité que nous avons observées. Nous avons également choisi un hôtel dans un «meilleur» quartier, plus touristique. Nous tenons aussi à préciser que nos caractéristiques physiques nous ont aidées dans l'adaptation au terrain. Étant donné notre couleur de peau basanée, notre âge (25 ans) et notre genre féminin, nous avons profité de ses traits pour passer plus inaperçue dans la région de Bahia où un peu plus de 30% de la population est tout de même considérée «mulâtre» (IBGE, 2011). Ces caractéristiques peuvent sembler banales, mais elles nous ont grandement aidées à approcher notre



population cible sans grande suspicion de leur part. Certaines semblaient être contentes d'avoir un public et d'autres semblaient grandement apprécier le sujet de l'étude en général.

Bien que notre présence n'ait pas été source d'un grand dérangement pour nos participantes selon ce qu'elles nous ont dit, nous avons tenu à respecter certains codes propres au Candomblé et à la population très accueillante de Bahia. Nous avons suivi les conseils de notre traductrice en amenant de petits souvenirs du Canada pour ne pas arriver les mains vides. Le Canada bénéficie d'une image très positive au Brésil, et ce, particulièrement en ce moment. Une certaine idéalisation politique du pays du Nord semble exister en comparaison avec la situation politique brésilienne complexe. Nous n'avons pas sollicité nos participantes les vendredis, jour saint pour le Candomblé. Nous avons respecté cet aspect de la pratique du Candomblé, bien que certains *terreiros* ne célèbrent pas tous les vendredis. Lors de toutes nos rencontres, nous avons porté des vêtements de couleur blanche, couleur de prédilection du Candomblé. Loin d'être vue comme une hypocrisie, d'une imitation ou d'une insertion dans la communauté du Candomblé, les participantes ont grandement apprécié cette marque de respect envers leur religion. Nous avons d'ailleurs mis seulement des robes ou des jupes, qui sont considérées comme étant les vêtements requis pour les femmes. Les participantes ont noté cet aspect également que certaines ont associé à des traits de protection d'une certaine divinité. L'habillement était certainement un élément à prendre en compte, ce que toutes les participantes ont relevé positivement d'autant plus que certaines entrevues ont été faites à l'intérieur de *terreiros*. Les vêtements pâles étaient certainement requis, ce que nous avons préalablement précisé à notre traductrice, qui a également respecté cette tradition de la religion afro-brésilienne. Nous avons été accueillie avec un grand respect et avec la volonté de nous «honorer» en nous permettant de rencontrer les femmes jugées comme étant les plus importantes de Salvador de Bahia.

Lors de nos visites, nous n'avons pris aucune photographie comme le prévoyait notre formulaire de recherche soumis au Comité éthique. Nous n'avons ni photographié les participantes ni leurs temples. Les appareils photographiques ou les téléphones cellulaires ne sont pas les bienvenus dans les *terreiros*. Certaines photographies officielles, prises

par le photographe d'un *terreiro*, l'ont été à la demande des participantes, ce qui nous a étonnée. Nous n'avons amené aucun aliment ou breuvage sur place pour ne pas perturber l'ordre établi. Nous avons accepté ce qui nous a été offert sans rien demander. Il aurait été impoli de refuser quoi que ce soit, ce que nous n'avons évidemment pas fait. Avant d'interroger certaines de nos participantes dans des *terreiros*, nous avons attendu d'être invitée à le faire par le *babalorixá* ou la *yalorixá* selon la hiérarchie spirituelle prévalant à l'intérieur du Candomblé. D'ailleurs, nous avons interrogé principalement des femmes en position hiérarchique, respectant la vision de la prédominance du savoir et de l'importance du savoir des femmes initiées. Il faut dire que nous n'étions pas au Brésil pour une longue période, ce qui a également enligné notre recherche, d'où le fait que nos rencontres ont pu être nombreuses dans les mêmes journées.

#### 4.2.3. Choix du type d'entrevues

Le type d'entrevues préconisé est celui semi-dirigé, «le rôle de l'enquêteur oscille en permanence entre proximité (intérêt pour les propos de l'interviewé, curiosité sans préjugé, engagement dans le discours) et distance (contrôle des émotions, des propos et de l'attitude de l'enquêteur)» (Godfroid, 2012 : 16), pour recueillir le plus de données possibles de notre courte expérience sur le terrain. Afin de réduire la part d'influence de notre perception et de notre approche sur les propos des femmes, nous voulions garder une certaine souplesse propre à l'entrevue semi-dirigée (Gauthier et al., 2010: 340). Comme le sujet est délicat et très personnel, nous ne voulions pas forcer des femmes, qui ne se seraient pas senties à l'aise de répondre à des questions qui leur auraient semblé moins appropriées.

Nous sommes consciente du partage des répondantes, c'est pourquoi l'entrevue semi-dirigée permet de prendre d'autres réalités en compte, dont certaines qui sont indispensables à nos participantes. Il faut également souligner la richesse de leur expérience qui nous permettra certainement d'apprendre davantage sur leur religion en général. Nous souhaitons faire passer le plus fidèlement possible ce que les Bahianaises nous ont partagé. Cette étape est essentielle pour mieux saisir notre analyse finale.

### 4.3. L'échantillonnage

Notre méthode d'échantillonnage devenait évidente étant donné la sensibilité de notre sujet. Bien que nous aurions apprécié prendre nos participantes sur une base probabiliste pour obtenir un meilleur compte rendu des questions abordées sur l'échelle de l'ensemble des *terreiros*, il devenait plus facile de procéder sur une base volontaire pour des raisons temporelles et humaines. Nous avons donc préconisé un échantillonnage non probabiliste sur une base volontaire. Chaque femme pratiquant le Candomblé avait également son importance et sa valeur en matière de perceptions sur l'émancipation et la stérilisation, comme le veut la philosophie de l'échantillonnage non probabiliste. Chaque individu est jugé similaire et peut apporter des unités de sens différentes des autres individus. Il serait cependant faux de dire que nous avons directement choisi nos participantes. Nous avons rencontré les femmes qui ont voulu nous rencontrer, et ce, malgré le fait que nous ne soyons pas connue au sein des communautés du Candomblé. Nous avons donc apprécié leur ouverture et leur disponibilité.

Il est évident qu'une telle démarche, comme toute voie non probabiliste, peut amener un biais, comme tout travail avec les êtres humains et par des êtres humains peut comporter son nombre de biais (Gauthier et al., 2010 : 261). Dans notre cas, il s'agirait de l'uniformité des perceptions présentées par une ressemblance des participantes qui ont décidé de nous rencontrer. Nous avons tout de même rencontré des femmes de treize *terreiros* différents, ce qui assure une certaine étendue de la couverture faite par nos vingt entrevues. Une femme blanche a voulu participer à notre étude tout comme des *babalorixás*, nous les avons également rencontrés, malgré le fait que leurs apprentissages ne pouvaient pas être directement pris en compte. De cette manière, nous ne voulions pas blesser les gens qui pouvaient également nous apprendre beaucoup sur des données plus dogmatiques du Candomblé. Nous avons aussi pu bénéficier de l'échantillonnage par effet boule de neige, puisque les participantes nous ont souvent recommandé d'autres participantes potentielles, et ce, sans être forcément du même *terreiro*. Il faut dire que les diverses communautés du Candomblé de Salvador de Bahia sont nombreuses, mais souvent liées. De l'autre côté, nous ne pouvions pas non plus forcer les gens à participer à notre étude, d'où l'importance de la base volontaire de notre échantillon.

En prenant un tel échantillonnage, nous avons pensé qu'une bonne représentation était possible en sélectionnant des femmes volontaires sur une base de critères essentiels à notre analyse, c'est-à-dire le genre, la race et la région, comme elles y sont souvent restreintes (Corossacz, 2004). Limitée à une seule ville, notre étude pouvait ainsi permettre une réduction des possibilités d'entrevues. Cette technique a également permis de prendre en compte des réalités hiérarchiques importantes pour nos participantes.

#### 4.3.1. Choix de l'échantillon

Comme il est tout de même difficile d'établir des contacts à distance avec les communautés du Candomblé, nous avons été très chanceuse d'être aussi bien outillée grâce aux intervenants. Il devient évident que la notion d'échantillonnage pris au hasard ne pouvait s'appliquer à un tel contexte. De plus, les questions traitées par notre questionnaire nécessitaient un accord préalable des femmes pour aborder des sujets aussi personnels. La volonté individuelle est une notion incontournable de l'étude de terrain. Nous croyons cependant que la volonté de témoigner d'une situation particulière et individuelle de chacune des femmes que nous avons contactée a permis un travail scientifique complet. Nous en sommes reconnaissante. En effet, leur message et leur opinion sont valables bien qu'elles ne représentent pas forcément toutes les situations possibles. Loin d'un recensement, un tel nombre de volontaires a tout de même permis de couvrir l'étendue possible des réponses des femmes partageant des traits communs très semblables par plusieurs aspects: région, race, genre et conditions socio-économiques, comme expliqué à l'intérieur du chapitre II.

#### 4.3.2. Critères de sélection des répondantes

Les Brésiliennes choisies devaient vouloir parler de stérilisation et d'émancipation, pratiquer le Candomblé et habiter à Salvador de Bahia. Les Bahianaises choisies sont noires et donc moins favorisées que plusieurs autres Brésiliennes. Sélectionner seulement des femmes noires d'une région en particulier occasionne

certaines considérations pour notre recherche. Ce choix théorique repose sur la croyance en une situation particulière vécue par les femmes noires par rapport aux autres femmes pratiquant le Candomblé ou de la région. Comme il a été présenté à l'intérieur du deuxième chapitre, les conditions socio-économiques des Bahianaises noires sont uniques. De plus, elles sont les principales ferventes de la religion à bases africaines. Bien que cela ne puisse représenter tous les liens entre religions et femmes ou ceux que ces femmes entretiennent avec cette religion, nous pensons que ces choix amèneront un approfondissement concret sur le sujet.

#### 4.4. Protocoles d'observation

Nous avons appuyé notre procédure d'observation générale sur la formule proposée par Royer, Guillemette et Moreau (2005) : la validation écologique, la saturation des données ainsi que l'exhaustivité et la consistance de l'interprétation. En d'autres mots, la validation écologique a servi de première étape d'ajustement du terrain au niveau terminologique de notre questionnaire, auquel les femmes ont répondu par la suite. Nous avons procédé à deux types de relevés différents pour mener à bien notre étude de terrain. Nous avons pris pour chacune des entrevues notre enregistreuse audio et notre calepin. Le premier était plus évident, mais le deuxième s'est avéré grandement utile en raison des aléas du terrain. En outre, nous avons enregistré les entrevues faites lors de notre étude. De plus, nous avons conservé des traces papier des consentements des participantes. Nous avons d'abord posé des questions élémentaires quant à l'âge, le statut et le nombre d'enfants s'il y avait lieu. Nous avons ainsi pu tirer des données intéressantes à considérer pour nos analyses futures tout en posant des questions de surface, permettant une mise en confiance. Nous avons ensuite posé des questions plus larges afin de permettre toute remarque débordant de notre cadre établi, de sorte que toute considération importante pour notre population n'en soit pas oubliée.

Ensuite, la saturation des données a été atteinte au nombre de vingt entrevues, nombre que nous avons jugé suffisant pour obtenir les diverses versions possibles sur nos thématiques. À partir de ces entrevues, nous avons pu recopier mot à mot chacune de nos

entrevues pour commencer notre travail de découpage manuel, vérifié électroniquement. Finalement, l'analyse est une étape de mise en commun de la théorie présentée dans les chapitres précédents et les données empiriques recueillies à partir des unités de sens obtenues dans l'étape antérieure. Notre méthode d'analyse est brièvement expliquée dans la dernière section de ce chapitre (voir 4.10.).

#### 4.5. Cueillette des données

D'abord, nous avons procédé à la cueillette à partir du questionnaire préalablement construit. Nous nous sommes donc rendue à Salvador de Bahia au Brésil. Nous avons rencontré plusieurs contacts que nous avions antérieurement établis. Certains contacts se sont rajoutés sur place. Pour ce qui est de nos entrevues, nous avons rencontré des femmes sur une base temporelle variant selon les disponibilités des participantes. La durée des entrevues a varié d'une vingtaine de minutes à près d'une heure et demie. Nous avons donc testé notre questionnaire pour être certaine de la faisabilité de l'enquête à partir du modèle établi. Un ajustement a donc été nécessaire pour adapter la linguistique. Certains mots paraissaient trop durs pour les personnes cobayes. Nous faisons principalement référence au terme stérilisation qui était associé surtout à la stérilisation masculine. De plus, le terme était jugé négativement étant lié à une contraception finale, ce que ne représentait pas la stérilisation par ligature des trompes pour les personnes testées. Un profond questionnement sur l'éducation sexuelle est né pour nous. Nous reviendrons sur cette différence criante entre la notion de stérilisation théorique et la stérilisation sous-entendue par les Bahianaises dans nos conclusions finales au chapitre VII.

Ensuite, pour préserver la confidentialité des participantes, dès notre retour nous avons attribué une lettre à chaque participante pour que chacune des fois que nous ferions référence à une des répondantes son identité soit tue. Ainsi il était également possible la familiarisation pour notre part de l'association des participantes à une lettre désignée au hasard et non pas en suivant l'ordre d'interrogation. Nous avons donc pu assimiler que les réponses devenaient les réponses de A et non plus de Clara (nom fictif, aucune

participante ne portait ce prénom). Le détachement des personnes rencontrées pouvaient devenir plus facile pour un meilleur travail scientifique.

#### 4.6. Chronologie des observations

Nous décrivons ici le déroulement de l'observation ou de l'expérimentation dans l'ordre où les événements se sont produits. D'abord nous sommes arrivée au Brésil plusieurs heures plus tard que prévu initialement étant donné le décalage d'un de nos vols de pratiquement onze heures. Dès le lendemain, nous avons rencontré un contact établi par l'entremise de l'Université de Bahia. Après avoir discuté longuement des motivations de notre travail, la personne s'est désistée. Elle a trouvé qu'il valait mieux ne pas compromettre ses relations avec une importante communauté du Candomblé de Salvador, bien qu'elle ait jugé nos intentions nobles. Malgré la perte de temps, nous avons compris les raisons de l'étudiant en question. Nous n'avions aucune intention de corser les relations entre les intervenants et les adeptes du Candomblé.

Deux jours après, nous avons tout de même tenté d'établir un contact avec cette importante communauté, ce qui paraissait être bien parti, mais qui s'est avéré être peu concluant le lendemain. Le même jour nous avons assisté à une cérémonie du Candomblé, célébrant l'anniversaire de la fin de l'esclavagisme, en tentant d'établir d'autres contacts, ce qui fut finalement un échec deux jours plus tard étant donné le sens des affaires du chef spirituel de cette communauté. À partir des contacts de Maria, qui avait tenté de nous aider à entrer au temple reconnu des premiers jours, et de contacts téléphoniques établis sur place, nous avons pu dès le jour même faire notre première entrevue. Une fois le processus entamé, nous avons pu établir des contacts avec des personnes volontaires pour répondre à notre étude. Le jour d'après, nous avons fait quatre entrevues. Au fil des jours, les entrevues sont devenues plus nombreuses. Évidemment, rendue là, nous ne voulions pas laisser passer les chances d'entrevues. De plus, les opinions recueillies n'en ont été qu'enrichies. Le lendemain, nous avons donc eu six entrevues, le jour d'après, notre plus grosse journée, nous avons travaillé très fort et nous avons obtenu huit entrevues. Probablement qu'une plus longue expérience sur le terrain

nous aurait permis d'augmenter le nombre de répondantes étant donné l'engouement pour notre recherche.

#### 4.7. Description des participantes

Sans rentrer dans tous les détails des résultats probants de notre recherche, certaines données ressortent rapidement de notre travail de terrain. Pour bien comprendre les données recueillies selon notre population cible, quelques tableaux, qui seront commentés, sont ici présentés. Les tableaux donnent des idées rapides sur les caractéristiques des répondantes. Nous verrons donc tour à tour, suivant l'ordre de notre questionnaire (voir Annexe A), l'âge de nos répondantes sous forme de moyenne et non pas de statistiques, l'occupation, le statut matrimonial, le nombre d'enfants et la perception de la couleur de la peau. Il est également à noter, d'un point de vue de représentativité, que les vingt Bahianaises considérées comme étant noires fréquentaient treize *terreiros* différents de sorte qu'une plus grande couverture soit faite des différentes pensées dirigeantes présentes à l'intérieur des temples. Pour commencer ce tour des questions courtes de notre questionnaire, nous nous attarderons aux informations liées à l'âge des répondantes. Les Bahianaises noires interrogées avaient de 21 à 89 ans. En moyenne, elles étaient âgées de 47 ans. Quant à la médiane pour les personnes questionnées, elle est de 41 ans. Le tableau suivant présente la répartition liée à l'âge de nos répondantes.

4.1. Tableau sur les groupes d'âge des femmes noires de Bahia interrogées							
20-29 ans	30-39 ans	40-49 ans	50-59 ans	60-69 ans	70-79 ans	80-89 ans	Total
3	7	2	3	2	1	2	20

Notre deuxième tableau propose un bref aperçu sur les occupations des Bahianaises interrogées. Nous n'avons pas questionné l'étendue des tâches comprises dans la catégorie des femmes s'étant identifiées comme étant des travailleuses. Elles sont souvent reléguées à des postes subalternes moins rémunérés (Agier, 1989 : 88-9). Certaines



occupent un emploi, mais d'autres s'occupent de leur temple. En ce sens, aucune femme n'était sans occupation rémunérée d'une manière ou d'une autre, excepté pour trois répondantes retraitées. D'ailleurs, les retraitées étaient, pour deux d'entre elles, encore très actives dans leur communauté religieuse.

4.2. Tableau sur l'occupation des femmes noires de Bahia interrogées		
Emploi/occupation	Retraite	Total
17	3	20

Ensuite, le statut matrimonial a été d'une grande surprise. En effet, la plupart des répondantes étaient célibataires, soit à 70%. Parmi les répondantes, une seule était veuve. Le mariage ne semble donc pas être très populaire, étant donné les sept femmes qui au total ont été mariées au cours de leur vie, soit un peu plus du tiers des femmes interrogées. *A priori*, le contexte de pauvreté et souvent de célibat que connaissent ces femmes semble confirmé par notre étude et l'importance du mariage, niée. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'une enquête exhaustive sur la question, mais ce faible taux laisse présager des données qualitatives intéressantes sur les possibilités émancipatrices du Candomblé pour les femmes. Une certaine liberté quant à leur vie de couple, et ce, contrairement aux limitations théoriques proposées par Birman (1991), peut sembler possible. Ces femmes pourraient être plus libres par la pratique de leur religion que d'autres femmes, possibilité que nous explorerons au chapitre VII. Nous présentons la répartition maritale des femmes à l'intérieur du tableau suivant.

4.3. Tableau sur le statut des femmes noires de Bahia interrogées							
Célibataire	Divorcée	En couple	Mariée	Veuve	Total	Participant <sup>es</sup> célibataires (raisons multiples)	Participant <sup>es</sup> en couple (formel ou non)
10	3	2	4	1	20	14	6

Le prochain tableau propose une suite logique avec le statut matrimonial, c'est-à-dire le nombre d'enfants. Plusieurs des répondantes, le tiers, n'ont pas d'enfants. Certaines d'entre elles ne sont pas encore en couple et n'ont pas fondé de famille. Par contre, dans la plupart des cas, les femmes qui n'ont pas d'enfant ont dépassé l'âge général de procréation. La moyenne d'enfants des personnes interrogées est très faible comparé aux statistiques de l'État de Bahia se trouvant à 2,7. À une telle moyenne, 1,6, les résultats sont même inférieurs à la moyenne étatique de 1,73 (IBGE, 2006). Nous replaçons en perspective les données obtenues étant donné la particularité de celles-ci. C'est également pourquoi nous avons fait une moyenne d'enfants pour les répondantes ayant des enfants, 2,29, ce qui représente plus fidèlement l'État de Bahia. Certaines des participantes peuvent avoir des enfants dans les prochaines années, ce qui ferait augmenter la moyenne totale. Sinon, il faut considérer le statut peut-être privilégié des femmes interrogées. Elles sont peut-être en mesure de limiter davantage les naissances que d'autres femmes qui ne pratiquent pas le Candomblé, ce qui peut potentiellement inclure un ciblage ethnique de ces femmes (Caetano et Potter, 2004; Corossacz, 2004).

4.4. Tableau sur le nombre d'enfants qu'ont les femmes noires de Bahia interrogées								
Aucun	Un	Deux	Trois	Quatre	Cinq	Six	Moyenne totale d'enfants de toutes les répondantes	Moyenne partielle d'enfants des répondantes ayant des enfants
6	6	4	1	1	1	1	1,6	2,29

Nous avons ensuite dressé un portrait d'identification ethnique des participantes. Bien qu'elles nous aient paru toutes être afro-brésiliennes, une grande variation des réponses a été obtenue. De plus, la pratique du Candomblé et de l'héritage afro-brésilien semblaient liés pour les répondantes. Certaines femmes nous semblaient plus ou moins foncées que

ce qu'elles déclaraient. Nous ne pouvons remettre en question l'identification personnelle des femmes interrogées, mais nous soulignons le lien fait entre l'héritage noir et la pratique du Candomblé. Quoi qu'il en soit, l'identification ethnique au Brésil est un processus complexe comme le montrent les données recueillies. Il nous semble très intéressant de recueillir un premier type de perception des femmes de Salvador.

4.5. Tableau sur la perception des femmes noires de Bahia interrogées sur la couleur de leur peau				
<i>Negra</i> /noire (nègre, pas dans les catégories officielles)	<i>Preta</i> /noire (conventionnelle)	<i>Parda</i> /brune mixte	<i>Mulada negra</i> /mulâtre noire	Total
15	3	1	1	20

Les femmes interrogées étaient très différentes, mais également très semblables selon certains aspects. Du premier côté, plusieurs distinctions importantes sont rapidement apparues. Elles étaient d'âges très variées, les plus jeunes étant dans le début de la vingtaine et les plus vieilles dépassant les 80 ans. Les réponses de ces dernières ont déjoué les stéréotypes âgistes. Certaines étaient très timides et répondaient aux questions de manière plus brève. Les plus jeunes ont semblé plus sceptiques que les plus âgées. De plus, les participantes provenaient de treize *terreiros* différents, ce qui a permis une grosse couverture des variances des réponses recueillies. Du second côté, les femmes interrogées avaient un profond respect envers la religion qu'elles pratiquent. La hiérarchie et l'expérience sont des valeurs communes. Généralement, l'hospitalité était une de nos observations faites auprès des Bahianaises noires. Les femmes préféraient, en effet, recevoir que se déplacer. Elles n'ont donc pas véritablement bénéficié de la mesure que nous avons prévu pour réduire les coûts de déplacement pour les répondantes, ce que nous avons utilisé pour les déplacements liés aux entrevues. Nos premiers résultats bruts ont donc été brièvement présentés pour éclairer le processus de notre étude de terrain

ainsi que pour éclairer le travail analytique à venir à l'intérieur de nos prochains chapitres. Il est évident que les perceptions recueillies sur les relations hommes/femmes et la stérilisation composent les grandes divisions de notre prochain chapitre qui s'attarde aux familles de mots retrouvés dans nos entrevues.

#### 4.8. Valeur dépendante, valeurs indépendantes et variables intervenantes

Pour expliquer concrètement notre méthodologie, nous reprenons les concepts de valeur dépendante, valeur qui fluctue, et de valeur indépendante, qui demeure intacte (Gauthier et al., 2010 : 143). Nous posons trois variables, deux dépendantes et une indépendante. Pour notre étude de terrain sur les visions de l'émancipation et la stérilisation qu'ont les femmes noires de Bahia, nous avons posé la pratique du Candomblé comme valeur indépendante, c'est-à-dire comme valeur inchangée. Les femmes devaient absolument se définir comme étant noires et des pratiquantes du Candomblé. Bien que la hiérarchie religieuse et l'âge soient considérés comme des valeurs importantes pour les pratiquantes de la religion afro-brésilienne, l'essentiel pour nous était d'obtenir une vision des femmes sur l'émancipation et la stérilisation, et ce, peu importe le temps de pratique de la religion. Les connaissances sur la religion peuvent être moins grandes, mais l'opinion de ces femmes ne vaut pas moins que celle des pratiquantes expérimentées. Les nouvelles adeptes peuvent apporter un éclairage sur les raisons de la conversion, par exemple. Ce qui pourrait être expliqué par les caractéristiques émancipatrices ou féministes du Candomblé. Quant aux variables dépendantes, nous les avons situées du côté des perceptions qui sont propres à chaque individu. Ces variables sont liées aux perceptions des femmes sur les relations hommes/femmes et la stérilisation. Variant possiblement pour chaque femme pratiquant le Candomblé, la vision sur les possibilités émancipatrices, notamment liées à la stérilisation, est au cœur de notre travail. Pour ce faire, nous avons donc posé des questions précises sur le sujet tout autant que des questions plus ouvertes et libres. Ce faisant, nous avons laissé une place aux femmes de traiter des sujets qu'elles trouvaient importants sans nécessairement être ceux préconisés par notre étude.

Il est également à mentionner que notre travail a été possible grâce à des variables intervenantes. Notre enquête de terrain, effectuée sur vingt femmes bahianaises noires pratiquant le Candomblé, a été réalisée grâce à l'aide d'une amie brésilienne, Luana, qui assurait un appui pour la traduction. L'intervention qu'elle a permise a contribué à établir une communication fluide avec les vingt Bahianaises. Bien que le portugais brésilien soit généralement bien compris de notre part, des femmes plus âgées ou de telles communautés peuvent parler des dialectes yorouba, qui ne relèvent pas de la langue officielle du pays. De plus, pour assurer que les femmes nous comprennent bien, malgré un accent québécois évident, Luana pouvait aider si jamais cela devenait une barrière linguistique. Les femmes ont cependant relevé qu'il était facile de nous comprendre, d'autant plus que nous avions préalablement travaillé les questions.

Ensuite, notre étude a été possible grâce au travail de collaboration avec l'Université de Bahia, qui, sans nous parrainer, nous a permis d'établir des contacts avec des étudiant(e)s ayant des liens avec des membres des communautés de différents *terreiros*. Nous avons pu bénéficier de ces contacts établis par Maria, qui a une très bonne connaissance du milieu féministe noir. Certains autres contacts de l'institution se sont avérés moins utiles que prévu initialement. Un chef spirituel a également tenté de sous-tirer des fonds, comme nous l'avons mentionné. Cette technique, en plus d'être beaucoup trop onéreuse, nous a rapidement semblé contrefaite et très peu fiable pour notre étude. L'honnêteté intellectuelle n'était pas négociable.

#### 4.9. Méthodes statistiques

Pour établir des valeurs numériques pour les tableaux présentés dans la section 4.7. sur la description des répondantes, nous avons procédé par méthodes statistiques simples, c'est-à-dire que nos résultats étaient plus qualitatifs que quantitatifs. Pour faire nos moyennes, nous avons procédé par calcul d'addition et de division par le nombre de participantes pour nos données chiffrées. Nous avons procédé ainsi pour obtenir la moyenne d'âge des participantes. Pour le nombre d'enfants moyen, nous avons également procédé par addition et division. Le nombre de femmes célibataires, mariées, divorcées et

veuves a été obtenu par addition. Ce qui a également été le cas pour le terme employé pour décrire la couleur de peau des participantes. Pour toutes les autres questions les méthodes quantitatives ne se sont pas avérées explicatives des réponses obtenues.

Pour établir la redondance des concepts, nous avons fait appel au système Concordance pour donner une idée de surface des données les plus importantes. Le même travail a été fait de manière manuelle. La comparaison permet d'obtenir les résultats les plus fiables possible sans passer à côté de réalités qui ne semblent pas les plus évidentes à l'œil nu. Cette méthode a également été préconisée pour assurer une certaine objectivité. Par la suite, le travail de découpage manuel de division des concepts ou des idées importantes a été fait à travers chacune des réponses des participantes. Autrement dit, à partir des idées les plus fréquemment reçues par l'entremise du questionnaire, nous avons pu établir l'éventail des visions des pratiquantes du Candomblé sur les relations hommes/femmes et sur la stérilisation. Notre but a été d'être la plus méticuleuse possible pour établir de véritables perceptions sur la stérilisation et non pas de faire ressortir des catégories qui confirmeraient nos vues.

#### 4.10. Méthode de traitement de texte

Comme nous avons choisi l'analyse de contenu, nous étions consciente pour notre traitement de texte qu'«il s'agit d'un effort d'interprétation qui se balance entre deux pôles, d'une part, la rigueur de l'objectivité, et, d'autre part, la fécondité de la subjectivité» (Wanlin, 2007 : 251). En d'autres mots, à partir des unités formées nous ferons des analyses sur le Candomblé, l'émancipation et sur la stérilisation en tentant de nous concentrer sur les vues possibles et les objectifs. Pour recopier nos entrevues, nous avons écouté à maintes reprises nos entrevues enregistrées pour recopier fidèlement mot à mot ce qui nous avait été dit. Une fois faite, notre segmentation a été vérifiée par le système Concordance pour assurer une plus grande objectivité. Le travail manuel sert à présenter les idées obtenues par les réponses des participantes qui peuvent révéler plus d'un élément à la fois, des éléments qui peuvent même être contradictoires.

Ce faisant, nous avons pu procéder à la première étape de notre travail d'analyse de notre étude de terrain, c'est-à-dire la saisie des données audio en traitement de texte Word. Nous avons donc créé un document protégé d'un code d'accès où nous avons recopié toutes les entrevues suivant l'ordre alphabétique attribué à chacune des participantes. Nous n'avons pas recopié les entrevues en ordre chronologique non plus. Il deviendrait impossible à partir des sauvegardes de Word d'établir l'ordre des rencontres. Le traitement de texte s'est donc fait en plusieurs fois étant donné la longueur de certaines entrevues. Comme il ne s'agit pas de notre langue maternelle, l'écoute de certains passages a nécessité plusieurs reprises. Une bonne partie des réponses avaient été bien saisies dès le départ, mais la chose devient tout autre quand il s'agit de recopier mot à mot ce qui a été dit. Certaines participantes avaient d'ailleurs un débit plus rapide que d'autres. Celles qui avaient un ton plus calme et moins énergique devenaient plus faciles à recopier. Ces traits ne sont pas associables à l'âge, mais directement aux traits de personnalité des répondantes.

Finalement, le traitement des données s'est fait en plusieurs parties. Une fois copiés, les textes ont été analysés par le système Concordance, minoritairement, et manuellement, majoritairement, pour obtenir les répétitions des mots. Manuellement, les idées ont été plus grossièrement tracées tandis que le système permettait d'obtenir le nombre exact des répétitions des mots employés. Le travail s'est fait en portugais brésilien pour tenter de conserver l'essence des réponses obtenues dans leur format original. Nous mettrons d'ailleurs les expressions exactes utilisées par nos participantes en notes de bas de page dans nos chapitres suivants.

#### 4.11. Méthode d'analyse

De manière générale, nous nous baserons sur Bardin (1977) pour notre analyse : «les résultats acquis, la confrontation systématique avec le matériel, le type d'inférences obtenues peuvent servir de base à une autre analyse ordonnée autour de nouvelles dimensions théoriques ou pratiquées grâce à des techniques différentes» (Bardin, 1977, p. 100). En effet, notre analyse des données est basée sur les segments intentionnels et les

segments plus surprenants des discours des Bahianaises noires interrogées. Nous tenterons de reprendre ce que l'analyse des idées prises des verbatims permet de dégager, c'est-à-dire plus de contenu que ce que semblent donner *a priori* les entrevues. Nous irons par la suite vers une certaine jonction des idées reçues à l'intérieur de la portion sur l'émancipation et à l'intérieur de celle sur la stérilisation. Nous devrions être en mesure par la suite d'établir une certaine vision sur ces deux données à partir des propos des répondantes interrogées, et ce, tout en dégagant quelques conclusions sur la pratique du Candomblé en général, afin d'enrichir les connaissances en la matière. Nous ferons donc trois sections à partir d'une jonction des unités de sens pour présenter les types de Candomblé perçus, qui seront suivis d'une analyse sociale, la sociologie étant la discipline dominante de cette étude en religieux contemporain, sur les reprises et les contestations sociétales du Candomblé. Par la suite, nous verrons des évaluations sur l'émancipation et sur la stérilisation.

Toute la démarche ainsi présentée permet de mieux comprendre la composition de notre projet et de mettre les balises méthodologiques essentielles à notre travail scientifique. Le travail méthodologique se doit d'être bien fondé afin de permettre une méthode de travail. Lorsque les résultats seront obtenus, ainsi nous nous assurons d'une meilleure analyse finale. Le chapitre suivant sur l'obtention des résultats font état de cette rigueur en montrant les données brutes, base sur laquelle nous nous campons pour répondre à notre question de recherche à savoir- *est-ce que la religion peut s'avérer être une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?*.



## CHAPITRE V

### PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

Nous présenterons d'abord à l'intérieur de ce chapitre les résultats primaires que nous avons relevés autour des deux grandes thématiques de notre question à savoir, *est-ce que la religion peut s'avérer être une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?*. Ensuite, nous verrons chacune des unités de sens qui ressortent de nos entrevues faites à Salvador. Ce chapitre sera ventilé par rapport à nos thèmes de recherche, à savoir les perceptions des répondantes sur l'émancipation des femmes et sur la stérilisation. Nous verrons les onze regroupements de familles de mots qui ont pu être observés. Reprenant donc ces divisions linguistiques, nous aborderons chacun des regroupements en deux sections. À l'intérieur de la première section sur les relations hommes/femmes, nous verrons la domination des femmes par les hommes, la complémentarité hommes/femmes, l'égalité hommes/femmes, les différences basées sur les devoirs spirituels et la domination des femmes sur les hommes. La section suivante, sur la contraception, sera divisée entre l'importance de la procréation, le rôle de conseillers des chefs spirituels dans la décision contraceptive, la non intervention des principes religieux, le choix de la famille, le choix du couple et le choix individuel des femmes. Nous reposerons nos conclusions analytiques à l'intérieur du chapitre suivant sur les postulats plus théoriques associés à chacun des concepts relevés ainsi qu'une mise en contexte empirique liée directement à notre cas d'étude.

Rappelons que nous pensions que le Candomblé serait perçu de manière à être émancipateur et favorable à la stérilisation si elle ne nuit pas au devoir de procréation associé aux femmes. En effet, la plupart des travaux qui ont été entrepris sur le Candomblé le présentent comme étant une religion féministe (Landes, 1994 (1947); Souza Lobo, 1991; Selka, 2005; Washington, 2005), ce qui devrait permettre aux femmes une certaine forme de libération, voire d'émancipation. La spiritualité et la matrilinearité sont deux bons exemples de ces postulats.

D' un autre côté, les travaux de Rios et al. (2011) présentent les principes sexuels prônés par le Candomblé, qui semble plus ouvert aux moyens contraceptifs que la religion catholique fortement opposée à ceux-ci au Brésil. Bien que Birman (1991) présente une vision mitigée sur les véritables libertés sexuelles laissées aux pratiquantes de la religion afro-brésilienne, la vision des participantes devrait être contraire. Cela sera brièvement entrevu par cette présentation des résultats préliminaires. Ayant déjà présenté les caractéristiques de nos participantes, nous verrons donc à tour de rôle les questions et les réponses résumées sur l'émancipation et sur la stérilisation.

Le tableau ci-dessous illustre l'ensemble des questions posées par rapport à nos thématiques. On peut voir que les femmes ont majoritairement trouvé que le Candomblé les valorisait en proposant des relations hommes/femmes complémentaires. Les femmes sont distinctes des hommes au point de vue spirituel et sont revalorisées comme mères. Du point de vue contraceptif, les femmes ont toutes pensé que la stérilisation n'entravait en rien la pratique du Candomblé. Majoritairement, elles ont également jugé que la décision de recourir à la ligature appartenait individuellement aux femmes.

5.1. Tableau sur les questions posées lors des entrevues	
Émancipation	
Est-ce que les femmes sont valorisées par le Candomblé?	Majoritairement oui
Comment les relations hommes/femmes sont perçues par le Candomblé?	Majoritairement comme étant complémentaires
Comment le Candomblé représente-t-il le	Majoritairement un rôle important en tant

rôle des femmes dans la société et dans la famille?	que mère et participante active au spirituel de la communauté
Stérilisation	
Est-ce que le recours à la ligature vous apparaît conforme aux principes de votre religion?	Unanimentement oui
De qui relève le choix de recourir à la ligature?	Majoritairement les femmes

### 5.1. Questions sur l'émancipation

Nous présenterons d'abord les questions sur la vision des femmes de leurs relations hommes/femmes quotidiennes par l'entremise de la pratique du Candomblé. Nous ferons le tour des trois grandes questions portant sur les perceptions des femmes interrogées sur la valorisation des femmes, les relations hommes/femmes et la représentation sociétale du rôle des femmes par la pratique de la religion à bases afro-brésiliennes. Dans ce tour limité de chacune des questions, nous ferons une courte description des résultats bruts obtenus avec un tableau. Avant cela, nous dresserons un portrait résumant globalement les questions et les réponses obtenues. Par la suite, nous expliquerons brièvement les aspects demandés aux Bahianaises noires.

La première question porte directement sur la valorisation que ressentent les femmes par leur pratique du Candomblé. Supposé être ainsi, selon plusieurs auteurs tels que Landes (1994 (1947)), Matory (2005) et Sterling (2010), nous avons donc axé nos recherches principalement sur cet enlignement féministe, dont Kadya Tall (2002) suggère de se méfier quelque peu étant donné la possibilité qu'ont les participantes de présenter une vision particulière de leur religion. Nous n'avons pas voulu enligner les réponses, mais nous souhaitions vérifier si les femmes concevaient le Candomblé tel qu'il était présenté dans les écrits cités ci-haut quant à ses possibilités valorisantes. La plupart des femmes nous l'ont confirmé, excepté pour deux femmes qui semblaient plus sceptiques quant à la présentation du Candomblé comme moyen d'émancipation pour les femmes qui le

pratiquent. En effet, une d'entre elles nous a confié que : «la femme n'est pas valorisée. C'est un sophisme quand les gens disent que c'est comme ça pour la religion afro-brésilienne. La femme n'est pas plus valorisée<sup>10</sup>» [Entr. Q]. Ce type de révélation est très particulier, c'est pourquoi nous y reviendrons plus tard, bien que cette vision soit minoritaire.

Nos deux autres questions ont porté davantage sur les relations hommes/femmes et les comportements attendus selon chaque genre. Notons d'abord que les femmes qui avaient répondu de façon négative à la valorisation ont répondu de la même manière aux questions sur les rôles attendus des hommes et des femmes. Elles ont noté qu'une division existait, une division qualifiée surtout de «spirituelle» et non pas carrément de sociétale. Une d'entre elles a cependant affirmé que «les rôles à l'intérieur du Candomblé correspondent au reste de la société au Brésil<sup>11</sup>» [Entr. N]. En d'autres mots, elle ne considérerait pas que le Candomblé soit hors ou au-dessus de la société. Pour elle, la religion permet une division plus équitable des tâches par sa pratique. Les autres participantes ont également insisté sur la division spirituelle qui n'était pas forcément axée sur les stéréotypes genrés. Les femmes ont davantage pensé qu'une inversion des rôles traditionnels religieux, pas forcément stéréotypés, pouvait être possible

Ça dépend des *terreiros*. Les hommes font les sacrifices des animaux, l'administration, des fois. Les femmes sont de *santos*. Les femmes chantent, dansent, font à manger, éduquent, ce sont des femmes. Il existe des *terreiros* où les hommes font à manger. [Entr. U]<sup>12</sup>

Le Candomblé permet une résolution des dilemmes sur l'accomplissement des tâches quotidiennes en mettant l'accent sur la complémentarité, principe féministe de première vague.

---

<sup>10</sup> *A mulher não é valorizada. É um sofrimento. Quando a gente diz que é religião afro-brasileira. Não acho que a mulher seja mais valorizada.*

<sup>11</sup> *O papel da mulher no candomblé é semelhante ao da mulher na sociedade.*

<sup>12</sup> *Depende dos terreiros. Os homens fazem sacrifícios de animais, administração, às vezes. As mulheres são santos. As mulheres cantam, dançam, cozinham, educam, são mulheres. Há terreiros onde os homens fazem comida.*

### 5.1.1. Est-ce que les femmes sont valorisées par le Candomblé?

Premier travail préliminaire concernant la question des perceptions sur la valorisation et les relations hommes/femmes, le tableau ici-bas pose les bases des analyses qui suivront, c'est-à-dire qu'il permet d'avoir une vue d'ensemble sur la valorisation des femmes par le Candomblé. La religion est vue comme émancipatrice par la majorité des femmes qui la pratiquent, soit à 90%. L'égalité des sexes ou la complémentarité de ceux-ci sont souvent amalgamées pour définir la religion. Deux femmes ont eu des avis quelque peu contraires. Une d'entre elles remettait en question la vision des gens ne pratiquant pas le Candomblé sur la valorisation permise aux femmes par la religion. Pour elle, il était simplement faux d'affirmer que la religion valorisait davantage les femmes que les hommes. Une autre répondante avait une réponse en deux temps, étant donné son vécu difficile avec les hommes. Elle trouvait qu'une certaine valorisation était possible par des tolérances sexuelles accordées aux femmes, mais pas une véritable émancipation face aux hommes, ce sur quoi nous reviendrons au prochain chapitre. Ces différentes visions permettent d'entrevoir les analyses potentielles que nous en tirerons.

5.2. Tableau sur la perception des femmes noires de Bahia interrogées sur la valorisation des femmes par le Candomblé		
Valorisation positive	Vision mitigée	Valorisation négative
18	1	1

### 5.1.2. Comment les relations hommes/femmes sont perçues par le Candomblé?

Les relations hommes/femmes sont essentielles pour le Candomblé d'après Soler (2012). Douze des femmes interrogées ont présenté le Candomblé comme étant une religion mettant l'accent sur la complémentarité des genres. D'autres participantes, soit deux d'entre elles, ont proposé une vision déjà connue où les femmes seraient dominantes

dans leurs relations avec les hommes. Peu étonnante comme réponse étant donné les travaux de Landes (1994 (1947)), Matory (2005)) et Washington (2005) sur le sujet, les femmes ont tout de même tenu majoritairement à faire valoir leur point de vue sur les possibilités émancipatrices du Candomblé, sauf pour deux d'entre elles. En effet, pour ces dernières, il s'est, au contraire, agi d'une fausse représentation de la religion. Pour elles, le Candomblé permet une domination des hommes sur les femmes. Point de vue des plus surprenants compte tenu de la littérature sur le sujet, une des participantes a mis l'accent sur une réalité peu présentée en démontrant une vision axée sur une continuité entre les visions sociétales inégales des relations hommes/femmes et la vision proposée par le Candomblé.

5.3. Tableau sur les perceptions des relations hommes/femmes des femmes noires de Bahia interrogées				
Domination des hommes sur les femmes	Différence spirituelle	Complémentarité et égalité	Domination des femmes sur les hommes	Total
2	4	12	2	20

#### 5.1.3. Comment le Candomblé représente-t-il le rôle des femmes dans la société et dans la famille?

Généralement, les relations hommes/femmes ne sont pas perçues comme étant problématiques par l'entremise du Candomblé selon les participantes interrogées. 18 des 20 femmes interrogées ont pensé que la religion ne nuisait certainement pas ou ne contribuait pas à reproduire les schèmes sociaux. Les relations hommes/femmes sont plus «paisibles, parce que les rôles sont bien définis<sup>13</sup>» [Entr. D]. Elles sont meilleures qu'à l'intérieur de la société ou d'autres religions selon les participantes. Une d'entre elles a parfaitement illustré ce type de pensée en disant qu' «une femme peut travailler et un homme peut rester à la maison tout comme une femme peut être femme au foyer, tout est

<sup>13</sup> Não cabe no candomblé porque os papeis já estão bem definidos.

possible<sup>14</sup>» [Entr. F]. D'un autre côté, pour les participantes, le Candomblé est une religion non prescriptive pour les relations hommes/femmes. Il faut cependant noter que l'importance de la maternité remet quelque peu en cause ce type de vision. Quoi qu'il en soit, les participantes ont amené des données peu espérées et peu documentées par rapport aux différences hommes/femmes. En outre, quatre participantes ont mis l'accent sur la particularité de la religion par sa distinction des rôles spirituels comme véritable division et non pas une division genrée. Cela amène l'importance indéniable des femmes. Il est aussi intéressant de noter que la plupart des femmes considèrent le Candomblé hors des hiérarchies possibles basées sur le genre. Plusieurs ont utilisé l'homosexualité pour justifier que leur religion ne normalisait pas les relations hommes/femmes, «il est clair que les LGBT sont acceptés. Si une femme est LGBT, elle ne donnera pas la vie, mais elle donnera à son *terreiro*...(Si quelqu'un est LGBT), il y a un respect des parties masculines et féminines<sup>15</sup>» [Entr. U].

## 5.2. Questions sur la stérilisation

Comme nous l'avons fait pour les questions sur l'émancipation, nous présenterons en tableau les réponses obtenues par rapport à nos deux questions sur la stérilisation, à savoir : est-ce que le recours à la ligature vous apparaît conforme aux principes de votre religion? et de qui relève le choix de recourir à la ligature?. La première question est directement centrée sur la religion et les perceptions religieuses sur la stérilisation des participantes de sorte que leurs visions du Candomblé en matière de stérilisation ressortent véritablement. Il n'y a pas eu de véritable surprise par rapport aux réponses obtenues à cette question, c'est-à-dire que toutes s'accordaient pour dire que la religion acceptait la ligature. Elles nous ont cependant révélé d'autres réalités contraceptives liées à l'avortement par exemple, qui demeure interdit au Brésil. En effet, le devoir de procréation d'au moins une fois ou, du moins, de ne pas tenter à la vie humaine, sacrée

---

<sup>14</sup> *Uma mulher pode trabalhar e um homem pode ficar em casa, assim como uma mulher pode ser uma dona de casa, tudo é possível.*

<sup>15</sup> *Claro que LGBT são aceitos. Se uma mulher é LGBT, não dar vida, mas dar outra coisa espiritualmente. Há um respeito para a conclusão do partes de homem e da mulher.*

pour la religion, nous ont été révélés. Ce genre de vision, en accord avec les lois brésiliennes, laisse peut-être à imaginer que la participante qui voyait la religion comme un reflet de la société bahianaise n'était peut-être pas totalement fausse, ce sur quoi nous reviendrons à l'intérieur du chapitre VI. La deuxième question, davantage axée sur une vision féministe de la prise de décision contraceptive, interroge l'individualisation du choix de recourir à la ligature. Beaucoup plus riche en présupposés que la première question, cette deuxième ouverture à la stérilisation démontre comment la vision des participantes concernant la ligature est également, en partie, en accord avec la vision légale brésilienne sur la stérilisation, où l'accord du conjoint est essentiel. Bien que la majorité des femmes aient affirmé que la stérilisation était un choix individuel, ce type de vision a amené des conceptions plus larges, faisant mention de la décision du couple et la décision de la famille qui a été relevée par quatre de nos participantes, ce sur quoi nous reviendrons.

#### 5.2.1. Est-ce que le recours à la ligature vous apparaît conforme aux principes de votre religion?

Seule question où toutes les participantes avaient globalement la même opinion quant à la liberté laissée par le Candomblé de recourir à la ligature, cette unité démontre comment la religion afro-brésilienne est plus ouverte que l'Église catholique au Brésil en ce qui a trait à la contraception (Mahmoud Vintam, 2009 : 150). La stérilisation n'est pas vue négativement par le Candomblé selon nos participantes, ce qui expliquerait potentiellement que les femmes de la région, où est le plus pratiqué le Candomblé, soient également les plus stérilisées (IBGE, 2011). Potentiellement intéressante, cette piste est expliquée par des facteurs socio-économiques, comme nous l'avons présenté à l'intérieur du chapitre II, mais également d'autres données analytiques que nous verrons à l'intérieur des chapitres à venir. Quoi qu'il en soit, l'unanimité concernant cette question est très enrichissante sur les connaissances scientifiques partagées sur le Candomblé. De plus, certaines variantes dans la formulation des réponses nous ont permis de voir l'importance de la procréation, «tant qu'une femme ou un homme a au moins un enfant, il n'y a pas de



problème à se faire ligaturer, la personne a créé<sup>16</sup>» [Entr. L], et de l'importance de la vie humaine, «la ligature, oui, mais pas l'avortement<sup>17</sup>» [Entr. L].

### 5.2.2. De qui relève le choix de recourir à la ligature?

Cette question a permis une variété de réponses comme pour les autres questions, mis à part pour la précédente. Les réponses de nos participantes ont mis l'accent sur l'importance de leur religion dans la décision contraceptive, bien que ce ne soit pas directement mentionné dans la question. En effet, plusieurs d'entre elles ont mentionné que la religion «n'interfère pas dans la décision de se faire ligaturer<sup>18</sup>» [Entr. S]. Ce qui s'explique probablement par le fait que toutes les questions, sauf celle-ci ont fait référence au Candomblé et également par l'importance de la religion pour la majorité des répondantes rencontrées. Ces catégories primitives permettent d'entrevoir les visions multiples des femmes interrogées. L'implication de la religion dans le choix de recourir à la stérilisation a été faiblement relevée, mais, tout de même, sa présence est significative pour le nombre d'entrevues que nous avons mené. Sinon, le reste des femmes interrogées ont été divisées sur la question de l'individualité ou de la collectivité de la décision contraceptive. Quinze participantes ont pensé que le choix de recourir à la ligature était une décision purement individuelle tandis que quatre participantes ont mentionné le couple ou la famille dans la prise de décision, comme le montre le tableau suivant.

---

<sup>16</sup> *Se alguém tem dois ou três filhos, não há nenhum dano para a ligadura, a pessoa criou.*

<sup>17</sup> *O conselho e da contra o aborto...Não vejo nada proibido o controle de natalidade é aconselhado.*

<sup>18</sup> *A religião não interfere.*

5.4. Tableau sur la perception des femmes noires de Bahia interrogées sur la prise de décision contraceptive			
Décision individuelle de la femme	Décision de groupuscule	Intervention religieuse	Total
15	4	1	20

De ces brèves descriptions sur les questions et les réponses obtenues, nous pouvons passer à une étape supérieure à la présentation des résultats. Rappelons que les participantes étaient généralement d'accord ou divisées sur les questions. Il n'y avait pas de milieu véritablement, en ce sens qu'il n'y avait pas de questions qui divisaient en trois catégories les participantes d'un point de vue préliminaire. Partant de cette présentation, nous rappellerons les catégories obtenues en s'attardant aux unités de sens relevés dans les réponses complètes des participantes. Plusieurs pistes de réflexions ont tout de même été présentées à l'intérieur de cette section, ce qui pourra nous servir pour présenter les unités de sens, mais également pour les chapitres plus analytiques, soit les deux derniers chapitres, les chapitres VI et VII.

### 5.3. Section 1: Relations hommes/femmes-émancipation

À l'intérieur de cette première section, nous verrons les cinq regroupements sur les relations hommes/femmes que nous avons retrouvés dans le contenu des entrevues faites auprès des Bahianaises noires. Nous verrons d'abord une position forte étonnante de l'émancipation des femmes, où les femmes sont, au contraire, non valorisées par la pratique du Candomblé. Partant de cette vision, nous irons graduellement vers la domination des femmes sur les hommes par la pratique du Candomblé. Nous verrons donc également la complémentarité, l'égalité, la différence spirituelle.

### 5.3.1. Domination des femmes

Une de nos répondantes nous a indiqué un phénomène étonnant, c'est-à-dire que les femmes ne sont pas valorisées. Surtout sociologique, liée aux conditions de vie des Bahianaises noires, cette réponse soutient que les femmes étaient diminuées par la position des hommes au sein du Candomblé. Pour la candidate, la religion était loin d'offrir les postures féministes supposées par plusieurs théoriciens sur le sujet. Au contraire,

La femme n'est pas valorisée. C'est un sophisme quand les gens disent que c'est comme ça à l'intérieur de la religion afro-brésilienne. La femme n'est pas plus valorisée. Les gens ont de la valeur dans leur *terreiro* seulement. [Entr. Q]<sup>19</sup>

En effet, cette manière de décrire non seulement la place des femmes à l'intérieur de la religion afro-brésilienne, mais aussi la société brésilienne met l'accent sur les discriminations nombreuses que vivent les Bahianaises noires. La vision entretenue sur les femmes, surtout celles qui sont noires, au Brésil demeure en décalage avec les volontés démocratiques légales. Réponse des plus surprenantes, la femme interrogée a cependant permis d'obtenir une donnée non dévoilée par les autres participantes, d'où la pertinence du nombre d'interrogées. Loin d'être la vision, même théorique proposée jusqu'ici, la contextualisation genrée noire régionale est vraiment dénoncée par la répondante. Le vécu, qui ne sera pas ici relaté, ne semblait pas être plus négativement constitué que les autres femmes. Sans juger le vécu des participantes, certaines autres répondantes semblaient mettre davantage l'accent sur le mauvais traitement réservé aux femmes par abus masculins. Une autre participante a d'ailleurs eu une réponse mitigée sur la question. Pour elle, en raison de son vécu, les femmes n'étaient pas totalement égales ou libres comparativement aux hommes.

Théorisée comme une religion des femmes bahianaises, présenter une vision négative du Candomblé par rapport à la place des femmes est vraiment innovateur. Aucun texte théorique sur la religion ne nous a permis de prendre en compte cette réalité. Il s'agit

---

<sup>19</sup> *A mulher não é valorizada. É um sofismo quando a gente diz que é da religião afro-brasileira. É não acho que a mulher seja mais valorizada. a gente tem que se valorizar pra ter valor dentro do terreiro.*

peut-être alors d'une certaine volonté des femmes de préserver cette vision du Candomblé, ce qui renvoie au concept de construction en continu de la religion de Kadya Tall (2002 : 41). Il faut vraiment se référer à une vision négative de la religion, souvent dénoncée à l'intérieur du catholicisme, duquel découle tout de même partiellement le Candomblé, et à une mise en contexte bahianais. C'est donc ces deux aspects que nous traiterons ici.

Généralement, le discours principal sur le manque de reconnaissance de la place des femmes est basé sur la dénonciation de la pensée que les femmes descendraient des côtes des hommes (Bebe, 2001). Perçue comme une des croyances les plus tenaces pour maintenir des inégalités genrées, cette formulation de la Bible contribue, pour les dénonciateurs des écarts hommes/femmes, au maintien du fossé. Les femmes doivent également obéissance à leurs parents, surtout leur père, et, ensuite, à leur mari. La non reconnaissance des femmes en tant que personnes à part entière, comme le sont les hommes, est dénoncée. Les femmes sont sous autorité toute leur vie, jamais libre d'elles-mêmes (Delphy, 1991; Guillaumin : 1978). Plus récemment, certains dénoncent également que les femmes ne puissent pas occuper de positions officielles importantes au sein de l'Église catholique (Plettner, 2007). Cette vision s'appuie, entre autres, sur la comparaison faite avec le protestantisme, où les femmes peuvent occuper des positions importantes et où le mariage est toléré pour les pasteurs. Ces postulats sont les plus fréquemment repris pour montrer comment l'Église ne permet pas un développement égal des sexes, ce que d'autres courants vont en fait tenter de démentir, comme nous l'avons présenté au chapitre I.

La religion est généralement perçue comme un moyen de contrôle des femmes par les hommes, souvent plus puissants à l'intérieur de la hiérarchie religieuse. Cette vision dénonciatrice est peu théorisée au Brésil, étant donné l'importance de la religion au pays. Il devient facile de prendre d'autres visions internationales pour voir surgir un discours antireligieux. Au Québec, la Révolution tranquille présente de nombreux exemples de révoltes féminines contre la domination patriarcale générale, dont celle assurée par la religion catholique (Foisly, 2017 : 28). Dans un contexte purement brésilien, la religion a servi de moyen d'insurrection contre la dictature. Levier social, la religion catholique,

principalement, a permis de dénoncer les situations les plus extrêmes causées par le milieu politique de l'époque. Dans l'ère du temps, les dénonciations contre les discriminations faites aux femmes et aux Noirs ont également fini par teinter les volontés principalement syndicales des mouvements religieux (Acciari, 2012).

Les dénonciations contre la religion sont plus récentes et plus liées à la dureté de l'Église catholique au Brésil que d'une dénonciation du rôle diminué des femmes selon des principes religieux. Certaines femmes féministes vont dénoncer les pressions sociales générales au Brésil que l'Église contribue à maintenir. Cette manière de comprendre la société est moins fréquente que des dénonciations féministes religieuses. En effet, encore aujourd'hui, la religion est perçue souvent comme un moteur social (Carbonnier, 2013 : 7). Mis en contexte, le Candomblé n'est pas fréquemment perçu comme le présente cette femme. Pourtant, si nous reprenons certains principes religieux, tels que la pratique des rythmes aux tambours, ils sont liés seulement à un savoir masculin. Bien que certains *terreiros* plus modernes autorisent certaines femmes à faire des percussions pour les transes, un certain *statu quo* existe sur la question dans la plupart des temples du Candomblé (Calixte et Dorismond, 2007). De plus, l'association femme-mère permet une certaine libéralisation des pressions sociales modernes, mais pas une émancipation du rôle plus traditionnel des femmes. D'un point de vue religieux, bien que la tâche ne soit pas purement féminine, souvent ce sont les femmes qui font la cuisine. D'ailleurs, il nous a été donné de constater la disponibilité incroyable des femmes interrogées. Elles semblaient donc occuper des emplois plus flexibles et plus secondaires que les hommes, bien que nous n'ayons pas tenté de rencontrer des hommes.

Sans seulement restreindre à la vision de la religion comme élément de domination des femmes par les hommes, le contexte social que nous avons présenté à l'intérieur du chapitre II explique que les femmes occupent un statut particulier. Comme elles sont du Nord-est et qu'elles sont noires, leurs conditions de vie sont souvent moins bonnes que les autres femmes des autres régions. À l'exception des femmes indigènes, les femmes noires sont celles qui connaissent le pire traitement au pays. Racisme refoulé, il n'en demeure pas moins que les inégalités socio-économiques sont criantes (Löw, 2012). Bien que cette position soit peu théorisée, les deux dimensions présentées se complètent pour présenter

non seulement la vision de la candidate, mais également une réalité plus complexe du Brésil.

### 5.3.2. Complémentarité

Vision la plus fréquemment partagée par nos participantes, par douze d'entre elles comprenant également le concept de l'égalité, la complémentarité est assurée par les principes du Candomblé sur les relations hommes/femmes, ce qui sera décortiqué. L'une des premières visions féministes, la complémentarité des sexes repose sur la croyance en des différences biologiques, certes, et profondément caractérielles des deux sexes. Selon la posture d'une différence indéniable, les deux sexes n'ont pas le même type de caractère fondamentalement. Ils sont poussés vers des activités et des intérêts totalement distincts. Les femmes sont meilleures pour les tâches domestiques, s'occuper des enfants et sont très douces. Quant aux hommes, ils sont plus robustes et donc faits pour un travail plus rigoureux. Chacun a ses champs d'expertise distincts : «il y a des tâches pour chacun. Il n'y a pas de différence réelle. Il y a une différence. Il y a des choses que la femme fait et que l'homme ne peut faire et *vice versa*» [Entr. B]<sup>20</sup>. Pour plusieurs, il ne s'agit donc pas d'une domination des hommes sur les femmes, mais d'une complémentarité des deux sexes, tel que défendu par des courants féministes essentialistes (Irigaray, 1974). Certains courants féministes vont dénoncer cette vision en mettant l'accent sur la complémentarité principalement des femmes aux hommes, reprenant la Bible, d'où les femmes seraient une partie des hommes, mais non l'inverse. La complémentarité n'en serait pas une véritable, mais serait un moyen de discriminer les femmes et de les enfermer dans un rôle secondaire (Butler, 2006).

Pour les pratiquantes du Candomblé, il était clair que pour elles, la religion permettait une complétion qui mettait l'emphasis sur les forces et les faiblesses de chacun : «les rôles sont clairs et distincts<sup>21</sup>» [Entr.D]. De cette manière, chacun pouvait retrouver une place

---

<sup>20</sup> *Tem as foncoes de cada um. Não viejo essa diferenca. É bem dividido. Tem coisa que a mulher faz que o homem nao pode e vice-verca.*

<sup>21</sup> *Os papeis são distintos e claros.*

naturelle, et ce, sans nécessairement être purement traditionnelle, sans se compliquer la vie à redéfinir les rôles et les possibilités de chaque sexe. Cette vision peut être teintée d'un grand réalisme quant à la réalité concrète du quotidien, où un certain nombre de choses doivent être faites. Cette manière de voir et d'organiser les événements du quotidien témoigne cependant d'une quotidienneté partagée par la plupart des êtres humains n'étant pas dans une situation financière où les tâches sont entreprises par d'autres personnes qui sont salariées. Cette vision met également l'accent sur une réalité où les options financières sont plus limitées. Non seulement les personnes qui sont concentrées sur l'accomplissement des tâches quotidiennes n'ont généralement pas les moyens pour que quelqu'un d'autre s'en occupe, mais elles sont généralement aussi limitées dans leur possibilité d'émancipation financière. Les chances que ces personnes aient accès aux mêmes opportunités de carrière et d'éducation que les autres personnes qui font faire leurs tâches quotidiennes sont minces. D'autant plus que, la pauvreté, qui caractérise souvent la population cible de notre étude, ressort donc dans cette vision du monde et dans cette vision de leur religion (Bozon, 2005). Par contre, à l'intérieur de cette vision, le travail et les occupations sont complémentaires, les femmes pourraient être celles qui travaillent le plus et les hommes, ceux qui restent à la maison pour s'occuper des tâches domestiques. Pour les participantes, il n'y avait pas dans la complémentarité, une impossibilité de changement des rôles traditionnels. En fait, c'est qu'il y a des tâches à faire et des traits de caractère différents qui peuvent se compléter pour un meilleur couple, une meilleure famille et une meilleure communauté.

Le Candomblé ne se mêle pas de la vie personnelle, force de l'*axé*. Il y a une image dans la société et conjointement de la femme, mais (le Candomblé) c'est un plan spirituel et l'homme n'interfère pas. [Entr. A]<sup>22</sup>

L'exemple des *orixás* a été pris pour montrer comment les traits de caractère des *orixás* étaient très distincts, avec leurs forces et leurs faiblesses. Aucune personne sous l'autorité des *orixás* n'est parfaite, elle a les défauts de ses qualités. Les êtres humains ne sont pas parfaits, parce qu'il n'existe pas de divinités parfaites. Certains traits de caractère de certains *orixás* sont plus compatibles que d'autres et vont mieux ensemble. Il n'est pas

---

<sup>22</sup> *O Candomblé não se mite na vida pessoal fora de axé. Eu tenho uma ima que pela sociedade e comidinada mulher, mas um plano espiritual e homem não ha restrição.*

question ici de restreindre les possibilités de formation de couple, mais d'axer sur des traits de personnalités plus complémentaires que d'autres. La possibilité d'être sous un des douze *orixás* différents, selon l'attribution faite à sa naissance ou à sa conversion, ressemble également aux douze signes astrologiques, auxquels on associe des traits de caractère particuliers. Certaines personnes associaient des traits et même des carrières plus probables pour certains *orixás*, comme le fait également l'astrologie. Certains signes sont faits pour tel type de carrière ou sont compatibles, le Candomblé repose sur le même genre de croyances.

La complémentarité est donc le résultat de pressions quotidiennes et d'une certaine forme de liberté pour les participantes qui voient une possibilité d'assurer une harmonie dans les relations hommes/femmes. En outre, vue comme une des plus grandes réussites du Candomblé, la complémentarité amène une paix dans les relations hommes/femmes souvent tendues au Brésil et, même, partout dans le monde. Les participantes étaient certainement fières de cet apport de leur religion, se justifiant ainsi de leur adhésion également. Repris théoriquement, cette vision est très présente dans les écrits qui s'attardent à l'africanité de la religion. Cet élément est perçu comme un élément purement de descendance africaine. Loin des principes catholiques, cette manière de voir le monde est associée aux nations africaines qui ont formé le Candomblé une fois arrivé au Brésil. Certaines vont même jusqu'à dire que la période de l'esclavagisme a permis une certaine entraide des sexes dominés par un colonisateur commun (Löw, 2012). Ce type de théories est également dénoncé par des approches féministes qui, au contraire, perçoivent l'esclavagisme ou la colonisation comme le début encore plus marqué de dominations plus fortes envers les femmes esclaves ou colonisées (Burill, 2010).

Dans les deux cas, il n'en demeure pas moins qu'une certaine idée de complémentarité initiale, avant la colonisation et l'esclavagisme, est possible. Cela suppose une meilleure utilisation des forces de chacun non selon leur sexe, mais selon leurs aptitudes (Badinter, 1980), ce qui peut sembler revenir au même selon certains courant féministes (Butler, 2006). Nonobstant, cette complémentarité repose sur la croyance importante de l'harmonisation des relations des hommes avec la nature à l'intérieur du Candomblé : «il y



a un équilibre dans la religion, les femmes sont équilibrées (face aux hommes)<sup>23</sup>» [Entr. G], ce qui est également repris pour les relations hommes/femmes.

### 5.3.3. Égalité entre les sexes

Position fréquente pour les femmes interrogées, l'égalité repose, tout comme la complémentarité, sur des principes féministes et sur des postulats religieux, ce que nous verrons dans cette section. Notons que nous séparons ici les deux concepts, complémentarité et égalité, parce qu'ils peuvent être différents d'un point de vue théorique. Cependant, à l'intérieur des chapitres suivants, ils seront amalgamés, puisque la définition de complémentarité, élément plus important pour nos répondantes que l'égalité en soi, était directement associée à une équivalence, ce sur quoi nous reviendrons. Principale demande féministe, l'égalité des sexes est caractérisé par plusieurs points. Croyant en une inégalité sociale, les féministes de deuxième vague ont milité pour les droits des femmes. Droits multiples, on peut penser aux demandes faites au niveau médical, judiciaire et sexuel. La pleine responsabilité sur leurs enfants et une égalité sur le marché du travail ont également été les flambeaux des revendications féministes des années 1960 à 1980. Salaires encore inégaux et non équivalence des formations, les revendications sont moins nombreuses qu'autrefois et vues souvent négativement par une bonne partie de la population, surtout au Brésil où les hommes doivent avoir un certain contrôle sur leur partenaire selon une vision machiste populaire. (Doremus, 2016) Selon ce courant, les différences sont purement biologiques et, voire, même inexistantes selon les courants (Butler, 2006). Du point de vue des caractéristiques personnelles, elles sont strictement liées à des traits de personnalité individuels. Les hommes ne sont pas supérieurs aux femmes ni l'inverse. Les êtres humains ne sont pas forcément complémentaires, ils sont des individus à part entière, ils n'ont pas besoin de compléments. Les êtres humains, peu importe leur sexe, ont droit aux mêmes chances de développement, vision souvent prônée en Occident. Les deux sexes sont forcément égaux, une femme peut aussi bien faire ce qu'un homme fait et *vice versa*. Il n'y a pas de

---

<sup>23</sup> *É um equilíbrio, é dentro da religião, mulheres são equilibradas.*

divisions naturelles valables de ce que chaque sexe peut faire ou non. Il s'agit d'une explosion des possibles, reconnue par un bon nombre des participantes au sein du Candomblé.

À l'intérieur du Candomblé, il y a une égalité, parce que l'homme est important et la femme aussi. Dans notre religion, tous les rôles sont importants. Chacun a son rôle propre, mais il n'existe pas de hiérarchie. [Entr. K]<sup>24</sup>

Pour une partie des pratiquantes interrogées, l'harmonisation des relations hommes/femmes va au-delà d'une complémentarité présentée dans la section précédente. Pour une véritable harmonie au sein des relations hommes/femmes, l'égalité est essentielle selon cette vision. Le Candomblé serait une manière de gérer et de comprendre les relations hommes/femmes de manière positive, et ce, même dans les cas de figures non traditionnelles.

Il est clair que les LGBT sont acceptés. Si une femme est LGBT, elle ne donne pas la vie, mais elle donne autre chose spirituellement. En fait, il y a dans mon *terreiro*, des LGBT qui font un bon travail de décoration, de construction du Candomblé. Il y a un respect des parties masculines et féminines, un respect de l'opinion. [Entr. U]<sup>25</sup>

Les libertés individuelles sont assurées par le Candomblé qui ne dicte pas de conduite précise des sexes, mis à part pour la procréation qui n'est pas forcée, mais qui est vue comme l'accomplissement d'une tâche divine pour l'être humain. La religion offre ces possibilités de développement personnel.

Les éléments de croyance du Candomblé sont exemplifiés pour montrer comment la religion repose sur cette croyance en l'égalité. Le meilleur exemple est celui de la division des sexes des *orixás*. Il existe le même nombre de divinités masculines que féminines. Des figures importantes sont représentées de chaque côté. Cet élément du Candomblé démontre la ferme intention d'égalité spirituelle véhiculée par la religion. Cette division

---

<sup>24</sup> *Dentro do candomble existe igualdade, porque a homem e importante e a mulher tambem. Na nossa religião, todas os cargos são importantes. Cada um tem o seu papel. Pra mim não existe distância.*

<sup>25</sup> *Claro que LGBT são aceitos. Se uma mulher é LGBT, no dar vida, mas dar outra coisa espiritualmente. Agora, algumas LGBT fazer um bom trabalho de decoração, construção dentro de Candomblé. Há um respeito para a conclusão do partes de homem e da mulher, um respeito pela opinio.*

rappelle certaines volontés plus modernes et politiques d'égalité entre la représentation féminine et masculine (Richer, 2017). Certains pourraient dénoncer en mettant l'accent sur les secteurs de responsabilité des *orixás*, les divinités féminines étant principalement associées à des rôles typiquement féminins ou encore à une vision d'elles comme des tentatrices et des dangers éminents. Les hommes sont généralement associés aux guerres justes et à la virilité, comparable à l'hindouisme (St-Germain-Lefebvre, 2008).

La possibilité que les deux sexes soient chefs spirituels démontre l'égalité des sexes pour plusieurs des femmes questionnées. En effet, mis à part pour les tambours, les tâches associées aux cérémonies sont mixtes et non déterminées par le sexe. La reconnaissance également des homosexuels permet de justifier que le Candomblé permette une égalité entre les genres hétéronormatifs, mais également non hétéronormatifs. Le cas d'une personne ayant subi un changement de sexe, que nous avons eu comme contact, mais que nous n'avons pas interrogée, a montré également une reconnaissance des droits des êtres humains comme des êtres égaux peu importe leur vécu. D'ailleurs cette personne était à la fois nommée par son nouveau prénom féminin et à la fois traitée pour certaines pratiques comme un homme en raison de ses traits biologiques initiaux. Sinon, plusieurs personnes rencontrées n'étaient également pas mariées ou étaient célibataires, selon leur libre-choix. Une participante a même mentionné s'être séparée de son plein gré à des fins contraceptives, ce sur quoi nous reviendrons dans la section suivante sur la stérilisation. Pour les femmes, le Candomblé permet une émancipation individuelle et une liberté de choix, ce que les autres religions ne permettent pas selon certaines personnes interrogées.

#### 5.3.4. Division spirituelle différente

Certaines femmes interrogées, quatre d'entre elles, ont mis l'accent sur une réalité différente des perceptions purement féministes jusqu'ici présentées tout en s'inscrivant dans des catégories plus théorisées. Cette constatation a été observée dans les réponses des femmes croyant à une complémentarité et à l'égalité des sexes. En effet, la présentation des femmes comme des personnes ayant des tâches spirituelles différentes amène une conception complexe de la réalité bahianaise présentée. Reprenant plusieurs

des conceptions vues et d'autres à venir, la vision qu'une différence existe au niveau spirituel est complexe et propre au Candomblé : «la hiérarchie est définie à travers le temps et l'expérience. Il n'existe pas de distinctions de genres dans le Candomblé<sup>26</sup>» [Entr. H]. La plupart des religions vont justifier l'écart ou les différences principalement d'un point de vue biologique (Roy, 2014), c'est donc montrer la particularité du Candomblé, mais également un apport important social fait par celui-ci. Cette vision contribue à faire connaître davantage la religion, tout en prenant en compte une réalité que nous avons pressentie, mais qui est peu documentée. La notion relevée ici va plus loin que la simple division de tâches, bien que nous ne ferons qu'un bref tour des implications laissées par cette théorisation complexe dans les courants présentés sur l'émancipation par les participantes.

D'abord, une certaine complémentarité semble être entrevue dans ce concept. En outre, par une différence, une complétion semble entrevue par l'accomplissement de tâches distinctes, tel que suggéré par Badinter (1980). Il n'en demeure pas moins que la différence est marquée et pour qu'il en soit ainsi, il faut absolument prendre en compte une vision non égalitaire des hommes et des femmes. Les deux ne se valent pas, ils ont des devoirs spirituels différents. Généralement, ce sont les femmes qui sont responsables de la cuisine lors des cérémonies religieuses, mais certains hommes occupent également ce type de poste.

Ça dépend des *terreiros*. Les hommes font les sacrifices des animaux et l'administration, des fois. Les femmes sont de *santos*. Les femmes chantent, dansent, font à manger, éduquent, ce sont des femmes. Il existe des *terreiros* où les hommes font à manger. [Entr. U]<sup>27</sup>

Les hommes sont les seuls à jouer des tambours normalement. Les initiées et les chefs religieux sont souvent des femmes cependant. (Sterling, 2010 : 80) Certains vont mettre l'emphasis sur la pression vécue par les femmes qui peuvent être jugées infidèles si elles sont possédées par plus d'un *orixá* lors de leur mariage (Matory, 2005 : 210). Une

<sup>26</sup> *A hierarquia é definida pelo tempo, pela experiencia. Não existe desigualdade de genero no Candomblé.*

<sup>27</sup> *Depende das casas. Os homens fazem sacrificios de animais, a administração, às vezes. As mulheres son de santos. As mulheres lata cantar, dançar, fazer a comer, educar, son mulheres. Existem terreiros onde os homens fazem comida.*

responsabilité spirituelle plus grande semble donc incomber aux femmes qui sont également responsables de la transmission du savoir ancestral lié au Candomblé. Sous-jacent à cette révélation qui nous a été faite, le Candomblé semble être perçu comme un héritage particulier. Reposant sur des croyances africaines mettant l'accent sur un savoir ancestral et même magique des tribus principalement bantoues d'Angola et yoruba du Nigéria, le Candomblé permet une division complexe spirituelle non comprise par des monothéismes traditionnels.

Justifiée par l'histoire, la composition-même des êtres humains les élève à des fonctions spirituelles différentes. Certains ont des prédispositions magiques particulières qui les élèvent spirituellement face aux autres, ce qui n'est pas forcément genré. Il faut retenir qu'il n'y a ni bon ni mal dans la division, mais la différence. La différence est, certes, une forme de hiérarchie, mais elle n'est pas basée sur le quotidien. Ce n'est pas la prédisposition à des tâches domestiques qui est relevée ici, mais bien la différence spirituelle. Ce qui peut laisser entrevoir une certaine dominance des femmes sur les hommes spirituellement, étant donné qu'elles passent le savoir religieux. Elles transmettent le savoir et l'héritage qui est matrilineaire. Les femmes peuvent donc sembler plus responsables spirituellement, mais elles sont également les privilégiées par ce type de spiritualité, reprenant le concept de Dieu-mère de Daly (1993 (1973)) ce que nous verrons dans la section suivante.

### 5.3.5. Domination des femmes sur les hommes

Quelques femmes interrogées, deux d'entre elles, ont mis l'accent sur la suprématie des femmes sur les hommes par la pratique du Candomblé. Se sentant «très valorisées<sup>28</sup>» [Entr. E], ces femmes appartenant au même *terreiro* ont défendu une vision de la religion synchrétique comme étant un moyen de pure émancipation des femmes face aux hommes.

Pour le Candomblé, oui. Les femmes sont très valorisées.  
Le Candomblé est une religion de fondamentalistes. C'est

---

<sup>28</sup> *Muito muito muito muito valorizada.*

une religion de fondamentalistes. Il y a des choses qu'on ne peut pas faire. Il y a beaucoup de fondements. Il y a un respect de la personne, un respect des personnes, indépendamment de la culture dans tout le monde. C'est un succès très grand du Candomblé. (La femme) est très très très très valorisée. Il y a une acceptation de tous. [Entr. E]<sup>29</sup>

De cette vision découle certainement une hypervalorisation des femmes, qui sont choyées spirituellement. Ayant de grands devoirs et responsabilités, elles sont également celles qui ont le plus d'importance spirituelle. À l'image des super héros à qui de grandes responsabilités incombent en raison de leurs pouvoirs surnaturels, les femmes sont ainsi vues par plusieurs répondantes. Cette vision où les femmes dominent les hommes par la religion met assurément l'emphasis sur le caractère féministe de la religion. Souvent véhiculée depuis les travaux de Landes (1994 (1947)) sur le Candomblé à Salvador de Bahia, l'idée que la religion permette une émancipation des femmes par des critères choisis par les femmes est reprise fréquemment dans la littérature (Garcia-Navarro, 2013; Souza Lobo, 1991). Rarement remise en question, cette définition de la religion est dominante.

Ce qui amène l'idée que la religion soit par et pour les femmes tel que proposé par Dermience (2000 : 497). En d'autres mots, étant donné l'importance des femmes dans la construction des premiers temples du Candomblé à Salvador, les trois plus grands et plus vieux temples ayant été construits par d'anciennes esclaves ayant racheté leur valeur, la religion demeure marquée par la place des femmes. Plus de la moitié des chefs spirituels sont des femmes. Les femmes sont majoritaires dans l'occupation de postes hiérarchiques du Candomblé. Les chefs étant près des deux tiers des femmes, l'importance des femmes dans l'implication de la conduite de la religion est indéniable (Matory, 2005). Ce n'est pas parce qu'il y a plus de pratiquantes femmes de la religion que forcément les plus hauts représentants seraient, par conséquent, des femmes, ce qui est significatif dans ce cas-ci.

Il y a plus d'initiales femmes, et ce, à tous les niveaux de la hiérarchie spirituelle (Andreson, 2012). Les initiales sont habilitées pour guider spirituellement les adeptes non

---

<sup>29</sup> *O Candomblé oji. As mulheres são muito valorizadas. O Candomblé é uma religião de fundamentalista. É uma religião de fundamentalista. Há coisas que não podemos fazer. Há muitos fundamentalistas. Há respeito pela pessoa, respeitamos as pessoas, independentemente da cultura em todo o mundo. Eu acho que é um sucesso muito grande do Candomblé. Muito muito muito muito valorizada. Aceitação de todas.*

initiés. Les femmes sont présentes dans toutes les couches de la hiérarchie du Candomblé, ce qui montre indéniablement leur importance. Il y a donc, par la grande présence d'initiales féminines, plus de femmes possédées par les *orixás*. Vues comme les socles de réception du pouvoir des divinités, les personnes possédées ne sont pas comme les autres adeptes, ce sont les personnes choisies spirituellement. Bien qu'il n'existe pas une description prescriptive des initiés pouvant recevoir les *orixás*, la hiérarchie spirituelle avantage les femmes. Pourtant, le mariage semble contredire cette supériorité. Comme les femmes sont davantage imputables spirituellement, elles ne semblent pas être forcément égales et, surtout pas, les privilégiées. Il faut dire que le contexte semble apporter certaines nuances à cette vision idéaliste de la religion à bases africaines.

Le contexte social repris à l'intérieur de la région semble aller contre cette domination des femmes. Les femmes interrogées insistent sur la différence entre les réalités contextuelles et les possibilités permises par le Candomblé. Elles se sentent valorisées et protégées par la religion qui leur apporte un statut spécial, le Candomblé étant un moyen de résister [Entr. L]. Le lien fait entre femme et mère paraît ramener les femmes à un statut purement procréateur. Les femmes interrogées ne s'accordent pas là-dessus. Bien que les femmes doivent idéalement procréer au moins une fois, elles ne sont pas plus soumises à la procréation que les hommes [Entr. L]. D'ailleurs, le nombre d'enfants n'a pas d'importance, d'où une certaine liberté pour les femmes. Bien qu'elles doivent enfanter, les femmes sont les privilégiées face aux hommes, car elles portent le sacré (Leduc et Fine, 1995 : 5). *A contrario* des autres religions, il semble pour les femmes interrogées qu'une vraie valorisation soit enfin possible. Les femmes sont libres d'un point de vue d'une vraie valorisation africaine des femmes, loin des postulats catholiques jugés «rétrogrades», bien que deux autres participantes fréquentent aussi cette Église le dimanche.

#### 5.4. Section II: La contraception

Cette deuxième partie de chapitre est consacrée aux six éléments de réponses que nos participantes nous ont permis de recueillir: création divine, conseils des chefs

spirituels, choix du couple, choix de la famille, non intervention de l'Église et le choix individuel des femmes. Mettant l'emphase sur l'intolérance à l'avortement et à la non intervention de l'Église en général, les chefs peuvent demeurer disponibles pour conseiller les femmes noires de Bahia dans leur contraception. Généralement, les femmes choisissent donc par elles-mêmes une contraception ou, sinon, selon l'opinion de leur conjoint ou de leur famille.

#### 5.4.1. Création divine

Quelques-unes des femmes interrogées ont parlé de l'importance de la création divine, deux d'entre elles. Ce concept étant de vieilles origines (Sesboüé, 1998), il est ici repris sous une forme caractéristique au Candomblé, ce que nous verrons dans cette section. Nous allons d'abord présenter la posture générale avant de voir celle décrite par les femmes de Bahia. Deux notions contradictoires semblent ici cohabiter. D'abord, la notion de création réfère à la dépendance de l'Homme face au Créateur, Dieu. En effet, l'être humain découle de Dieu et y est donc soumis. La création est sacrée, elle ne peut être remise en question en ce sens que le meurtre et le suicide ne sont pas acceptés. La création trouve son essence divine dans cette particularité qu'est la vie sur Terre. Cette vie est sacrée et doit être protégée et vécue avec reconnaissance. Ce dilemme entre sacré et devoir définit la vie humaine héritée du Créateur.

Loin d'être dépassée comme concept, la divinisation de l'être humain prend aujourd'hui davantage de place qu'autrefois. Il existe une véritable sacralisation de la personne et non plus par la chance qu'elle a d'être en vie, mais par sa personne en soi (Champion, 1993). L'être humain est le résultat sacré par lequel il devient tout aussi sacré. Chaque individu est donc responsable de sa destinée, ses choix sont source d'hyper responsabilisation et de liberté. Tout le monde est donc libre d'agir comme bon lui semble. L'individu est libre de se consacrer également aux croyances qu'il souhaite, et ce, dans une mixité et une hiérarchisation propre, déliée des traditions religieuses initiales. L'être humain est le décideur de sa destinée, qu'il ne doit plus au divin externe, il est le divin (Champion, 1993). La plupart des traditions religieuses semblent vivre ce genre de mouvements, où



les gens décident par eux-mêmes les aspects qui les interpellent le plus. Les gens sont donc de plus en plus dans un monde religieux individualisé.

Cette vision semble présente à l'intérieur du Candomblé où les divinisations de l'être humain et sa liberté sont véhiculées. L'être humain est porté par la mère, être élue chanceuse qui met au monde le sacré. Il n'y a rien de plus glorifiant et qui mérite plus le respect que la création divine. Pour le Candomblé, la création divine est centrée en deux points majeurs de sacralisation: la nature et la vie humaine. La nature est adorée et respectée. Un équilibre doit être respecté pour préserver la nature. Elle donne tout ce dont l'Homme a besoin et mérite un respect de celui-ci. Il en découle qu'il doit respecter son ancestralité sur la vie humaine. L'humain est d'ailleurs composé de boue auquel il retournera à la fin de sa vie. (Teles dos Santos, 2011 : 131-3) Une complétion entre la vie humaine et la nature est présente au sein de la religion. La nature n'est pas soumise à l'Homme, l'Homme y est, car il doit préserver un certain équilibre naturel pour préserver la vie humaine. La nature ne dépend pas de l'être humain, elle existe indépendamment de ses volontés personnelles. La relation entre l'Homme et la nature n'est pas la seule caractéristique qui traverse les mouvements que connaît le Candomblé d'aujourd'hui.

La religion est également soumise aux volontés individuelles ou de composition syncrétique de religion à la carte (Bibby, 1988). La présence du bouddhisme a semblé être aussi populaire à l'intérieur du Candomblé qu'il est dans les sociétés occidentales. Selon nos observations, une de nos participantes l'a mentionné directement, tandis qu'un *terreiro* était décoré d'éléments purement bouddhistes, ces pistes au sein de la religion afro-brésilienne semblaient bien présentes, et ce, malgré qu'on nous ait dit le contraire. Le Candomblé est aussi soumis à ces nouveautés que subit le religieux. Pour les personnes interrogées directement, elles ont relevé l'importance de la création divine lorsque certaines d'entre elles ont été questionnées sur la contraception. Bien que les interrogations aient porté surtout sur la stérilisation, les femmes ont répondu aux questions tout en mentionnant que l'avortement n'était pas toléré par leur religion.

C'est une décision de la femme. Il faut savoir qu'il est bon de continuer la Création, de donner la vie. La religion condamne l'avortement, parce qu'elle est contre. Si une

personne le fait, il y a des conséquences. Mais les autres contraceptifs ne sont pas un problème. [Entr. O]<sup>30</sup>

En effet, la vie humaine est sacrée et il ne revient pas à l'être humain de choisir le moment où sa vie s'arrête. Les adeptes de la religion sont souvent perçus comme étant des gens purement libres de choisir la vie qu'ils souhaitent. Vrais pour plusieurs d'entre eux, et ce, malgré certaines restrictions religieuses, les pratiquants peuvent avoir un vécu libre des conventions imposées dans les traditions religieuses habituelles. Les autres moyens contraceptifs semblaient bien acceptés par les pratiquantes, le non fondé de l'avortement est cependant ressorti à maintes reprises. Cette précision donne beaucoup d'informations sur la manière de percevoir la vie humaine. La contraception est acceptée, mais elle est secondaire à la vie humaine. La vie et, surtout, dans notre cas d'étude, donner la vie sont essentielles au passage sur la Terre. Nous reviendrons sur cette précision capitale dans le chapitre suivant où nous approfondirons les présupposés de cette idée transmise par les répondantes.

#### 5.4.2. Conseils des chefs spirituels

Réponse des moins fréquentes, le rôle des chefs spirituels nous a été amené par une candidate, elle-même chef spirituelle. Elle nous a mentionné comment elle percevait les relations hommes/femmes, et ce, de manière très moderne, mais elle a également parlé de son rôle de conseillère, autant auprès des femmes que des hommes, en matière de contraception. Montrant comment des positions modernes sur la contraception peuvent cohabiter avec un rôle spirituel important, la personne interrogée nous a indiqué comment elle conseillait la contraception. Elle-même mère, la femme que nous avons interrogée a vraiment insisté sur l'importance de concevoir au moins une fois pour avoir une continuité.

Oui dans notre religion, il est spécifié d'avoir des enfants pour avoir une continuité. Ma fille est ma continuité. C'est une félicité. Notre religion dit cela. Mais c'est une décision

---

<sup>30</sup> *Decisão de mulheres. Para saber é bom para continuar a criação do mundo, para dar vida, isso. A religião proíbe o aborto, porque é contra. Se uma pessoa faz, há consequências. Mas os anticoncepcionais não são um problema.*

de la femme, elle n'attaque pas la masculinité. C'est spécifique, parce que c'est une continuité. Il y a des femmes qui sont stérilisées. Certaines décident de ne pas avoir d'enfants. Si la femme a deux ou trois enfants, je ne crois pas que ce (la stérilisation) soit un problème. [Entr. L]<sup>31</sup>

Plus important que le fait d'être en couple, ce qui surprend quant à la vision présentée sur le mariage par Nicolau Pares (2011), être mère amène une continuité de la race humaine, ce qui est davantage reconnu. Porter la vie est la meilleure des tâches que les femmes puissent avoir. Loin d'être un fardeau, l'expérience devrait être prise comme une chance unique. Le nombre ne compte d'ailleurs pas, il est propre à chaque femme. Les femmes peuvent choisir de limiter les naissances, même si l'avortement n'est pas une option valable pour la religion. Elle nous a dévoilé que la stérilisation, même masculine, faisait partie des options qu'elle conseillait dans son *terreiro*, lorsque demandé.

Je conseille la prévention pour les fils de *santos*. Il existe des fils de *santos* vasectomisés. Quelques-uns m'en ont parlé. Je ne suis pas contre, si le fils a déjà conçu. Je ne conseille pas de faire cela, faire cela. Non. Je fais de la prévention. Je ne peux pas contrôler ce qui je passe chez les gens. Il y a un équilibre. Souvent ce sont les femmes qui font la prévention. Il y a aussi certains hommes qui préfèrent se protéger, cela dépend. C'est une responsabilité des deux. [Entr. L]<sup>32</sup>

D'autres moyens étaient également préconisés, et ce, selon les budgets et les options proposées par les personnes concernées. La dame rencontrée nous a expliqué qu'elle ne préconisait pas une contraception féminine exclusivement. Au contraire, plusieurs hommes de sa communauté l'avaient consultée pour la vasectomie. Elle ne s'oppose pas à

---

<sup>31</sup> *Sim, a nos religiao, é especificado para ter filhos para a continuidade. Minha filha é uma continuidade. ele disse que sim. É uma felicidade. Nossa religião diz isso. Mas é uma decisão da mulher, ele não ataca masculinidade. É especificado, porque é uma continuidade. Eu sei que as mulheres esterilizadas. Há alguns que decidiram não ter filhos. Se alguém tem dois ou três filhos, não há nenhum dano para a ligadura, a pessoa criou.*

<sup>32</sup> *Eu aconselho a prevenção los filhos de santos. Existem filhos de santos são vasectomia. Há alguns que falar comigo. Eu não sou contra mim, porque si o filho de criação. Não estou sugerindo fazer isso, fazer isso. Não. Eu faço prévenção. Eu não posso controlar o que acontece nas casas. Há um equilíbrio. Muitas vezes são as mulheres que querem fazer a prevenção. Também há homens que preferem a prevenção, depende. É da responsabilidade de dos.*

la vasectomie, bien qu'elle soit généralement très mal vue par la plupart des personnes interrogées. En effet, la stérilisation masculine est vue comme quelque chose de négatif et de définitif. Il en résulte une vision très restreinte sur la stérilisation, qui par éducation, s'applique qu'aux femmes. Cette vue pourrait expliquer les différences statistiques énormes qui existent entre les hommes et les femmes (53% contre 0,4% (IBGE, 2011)). Perçue comme un problème d'éducation sur une réalité contraceptive aussi finale pour les hommes que pour les femmes, la stérilisation masculine ne semblait pas préconisée par la plupart des Bahianais.

Cette manière qu'a eue la candidate de présenter la stérilisation, sous un pied d'égalité, a été une véritable révélation en ce sens que la religion perd son caractère purement traditionnel par l'égalité contraceptive. L'intervention du chef spirituel peut aussi prendre cette teinte novatrice, où les besoins des personnes pratiquantes sont véritablement pris en compte. Bien sûr, cette vision est celle d'une initiée, pas forcément celle de toutes les femmes guides ni celle des hommes guides, mais elle permet une vision ouverte où la religion est un mobilisateur social et où il y a un poids concret en modernité. Ce sentiment qui nous a été transmis était aussi cadré dans une communauté qui semblait être plus développée économiquement que d'autre communauté. Cette réalité peut expliquer, en partie, ce type de réponses plus modernes, où les options sont multiples.

Un autre des points importants permis par cette vision entretenue par la répondante met en lumière une autre notion du Candomblé, celle du rôle du chef spirituel en soi et des *orixás*. Les chefs spirituels jouent un rôle prédominant dans la vie que mènent les pratiquants de la religion. Ils sont importants dans les moments les plus marquants de la vie des adeptes, comme l'est la religion en général dans les divers passages de la vie. Le chef spirituel a un rôle prédominant dans la conduite générale du *terreiro* affublé d'une divinité, ce qui est en parallèle avec l'importance des *orixás*, auxquels les êtres humains sont aussi redevables. Le chef spirituel fait souvent le lien entre les non initiés et les *orixás*, ce qui peut assurer une cohérence dans les agissements des êtres humains. Les *orixás* peuvent être consultés pour les grandes décisions humaines, bien que les *orixás* ne

soient généralement pas très prescriptibles. Malgré cette hiérarchie spirituelle possible, le choix individuel demeure primordial dans une vision majoritaire de la religion.

#### 5.4.3. Choix du couple

Une vision bien intéressante, surtout d'un point de vue comparatif avec l'émancipation possible des femmes dans leurs relations hommes/femmes, le choix du couple, de «l'homme et de la femme<sup>33</sup>» [Entr. D] est revenu à deux reprises comme élément de réponse pour la contraception. En effet, quelques participantes ont d'abord parlé de décision contraceptive individuelle des femmes pour rajouter quelques secondes plus tard qu'il s'agissait en fait de la décision du couple. Cette manière de concevoir la gestion de la contraception est remplie de présupposés. Nous verrons donc les définitions possibles du couple et son lien avec le contexte légal.

D'abord, la définition du couple moderne peut être entendue comme l'union de deux êtres, et ce, peu importe leur genre. De plus, une certaine ouverture de l'unité peut être parfois évoquée dans des définitions du couple moderne (Bisson, 2014), mais nous ne rentrerons pas dans cette conception, étant donné les difficultés que nous aurions à établir exactement de quel type de couple il s'agit. Nous préférons nous consacrer au couple comme réponse à la décision contraceptive. Les femmes qui ont répondu cela étaient souvent mères ou grand-mères, sans insinuer qu'elles étaient nécessairement âgées, puisque cela n'était pas forcément le cas. Les femmes qui ont répondu cela n'étaient pas les plus âgées, elles se situaient plutôt autour de la moyenne d'âge, ce qui ne suppose donc pas que les femmes les plus âgées de notre échantillon soient forcément tournées vers une conception de la contraception comme étant non individuelle, mais de groupuscule. Peut-être générationnelle tout de même, cette vision implique donc que deux êtres choisissent communément avec plus ou moins d'implication, selon les membres ou les cas de figure, une contraception. Ce type de recours semble amener plus d'utilisation de contraceptif féminin, principalement la stérilisation. Vision qui semble bien ancrée dans la mentalité brésilienne en général et particulièrement à Bahia (Caetano

---

<sup>33</sup> *Essa decisão da família, marido e mulher.*

et Potter, 2004), elle n'était pas très étonnante comme réponse compte tenu du contexte général. Cependant, la réponse n'était pas la plus populaire, ce qui est tout de même important d'un point de vue théorique et, même, empirique sur la situation.

Ensuite, il faut voir l'importance de la conception brésilienne sur le choix du couple dans la prise décisionnelle contraceptive. La loi protège cette vision de l'union des conjoints qui d'un commun accord décident de leur planification familiale (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI). Ce dernier montre comment une certaine définition des femmes, du couple et de la famille est insinuée implicitement par la loi et par la mentalité brésilienne. La loi protège donc la virilité des hommes et leur prédominance dans les décisions corporelles féminines (Tahon, 1999). Bien que ce type de conception ne soit pas applicable aux femmes qui ne sont pas en couple, il faut tout de même contextualiser les nombreuses difficultés de survie que rencontrent les femmes monoparentales ou seules en général. Une de nos participantes a même affirmé que sa décision de se faire stériliser a énormément nui à son couple. Bien qu'elle ait pu avoir recours à la stérilisation comme elle le souhaitait, son mariage s'est finalement terminé par un divorce, notamment dû à cette situation selon la femme interrogée. Les femmes ne pensent donc pas que le Candomblé va dans la même direction que la loi, sauf pour deux d'entre elles.

#### 5.4.4. Choix de la famille

Tout comme le choix du couple, le choix de la famille est une donnée qui est ressortie à deux reprises des témoignages. Moins fréquente que le choix individuel, le choix de la famille est très intéressant pour notre sujet. En outre, il permet de cadrer un contexte particulier qui est celui des répondantes, où des limites incombent aux femmes dans leur décision contraceptive. En outre, la décision de la famille est un concept plus large que celui du couple qui n'implique que deux personnes.

La femme est libre de décider. Le Candomblé existe dans la vie des enfants, il choisit ses enfants et non pas l'enfant qui le choisit. Ces décisions sont familiales. Je considère la famille comme étant mon mari et mes enfants et ma famille

du Candomblé. Dans mon cas, toute ma famille est du Candomblé. Cette décision est de la famille, du mari et de la femme. [Entr. D]<sup>34</sup>

Comme nous l'avons déjà mentionné, le concept de famille est un concept large. La famille comprend plusieurs types de compositions de groupe. La famille peut être une unité de deux, composée d'un couple, formation amoureuse tout de même variée. La famille peut également être une famille avec une progéniture, composée des parents et des enfants. Le concept peut également référer à une famille plus élargie des membres des deux familles des deux conjoints (Amiot et al., 2005). La famille peut finalement être une composition plus large basée sur la religion (Bozon, 2005). La communauté religieuse peut être perçue comme une unité de décision pour la contraception.

Le premier type de famille repose sur une vision déjà présentée du couple. Le couple signifie que les femmes ne sont pas les seules à choisir leur contraception ou leur sexualité elles sont donc soumises à un accord «commun». Les hommes pourraient également être ceux qui se protègent sexuellement, ce qui est plus rare, surtout à Bahia (IBGE, 2011). Peu d'études s'attardent sur ce type de protection ou sur la protection double, des deux partenaires. Comme il a été montré dans la section précédente, le contexte démontre que les femmes sont les premières à subir la stérilisation, qui requiert l'accord du conjoint, lorsque conjoint(e) il y a.

Le second type de famille revient à ce type d'unité de groupe binaire. La différence réside surtout en une plus grande officialité de l'union lorsqu'il y a des enfants. L'union suppose aussi, selon la loi, une responsabilisation du couple (Constitution, 1988 : Article VI). C'est souvent cette vision qui est comprise dans l'expression de famille, un couple avec des enfants, où les parents décident de limiter leur famille dans le cas de la stérilisation, et ce, potentiellement pour le bien de leur(s) enfant(s) (Bozon, 2005). C'est donc également la reprise de l'association de la femme-mère, ce qui explique que ce soit la vision généralement sous-entendue par famille.

---

<sup>34</sup> *A mulher é livre pra decidir. O Candomblé existe na vida dos filhos, ele escolhe os seus filhos e não o filho que escolhe. Essais decisoes são de familia. Considero familia a meu esposo e meus filhos e a minha familia do candomble. No meu caso, toda a minha familia e do Candomblé. Essa decisão da familia, marido e mulher.*

Moins fréquente, mais appropriée lorsqu'il s'agit des populations du Nord-est, la famille peut également être entendue comme étant la famille élargie avec les belles-familles impliquées. Cette conception peut laisser sous-entendre qu'en plus de l'accord masculin pour la contraception, les femmes peuvent également être soumises aux pressions de la famille élargie. Reprenant tout de même une réalité plus près des décisions individuelles (Sen, 1992), il est rare qu'un individu soit délié de toutes relations et de toutes influences de son cercle (Sen, 1992; Agier, 1989, Bozon, 2005). Cette conception, sous-entendue potentiellement dans les réponses des répondantes, croyant que la contraception soit une décision familiale, permet de mettre en lumière certains jeux d'influence. Bien que ce type de réponses puisse sembler réducteur, il semble prendre en compte de véritables enjeux quotidiens pour notre population cible. Loin d'être pleinement étonnante, cette manière de présenter la contraception était l'une de nos sous-hypothèses. Le rôle de la famille dans la contraception n'était pas imprévisible, mais elle permet également d'amener une autre conception de la famille qui peut être ici prise en compte.

En outre, la famille peut également être basée sur la communauté religieuse d'appartenance. Souvent insinuée par les candidates, l'importance du Candomblé dans leur vie peut très clairement se refléter dans leur décision contraceptive. Bien que la communauté ne soit pas ressortie autant qu'aurait pu le laisser croire une telle étude sur une population démunie (Bozon, 2005), elle n'était pas niée par les candidates. Elles ont affirmé souvent, lorsqu'il s'agissait du nombre d'enfants qu'elles avaient, que leur famille ou leur enfant n'était pas seulement biologique [Entr. E]. Certaines avaient adopté ou d'autres ont simplement mentionné que d'autres personnes de leur *terreiro* étaient leur enfant spirituel. C'est donc un autre type de famille et de lien qui est insinué par les répondantes. Bien que la famille n'ait pas été la réponse la plus fréquente pour la décision de la contraception, l'invocation d'enfants non biologiques est revenue fréquemment. Il a fallu d'ailleurs préciser souvent le concept insinué par le nombre d'enfants pour celles qui en ont. Loin de nous être attendue à devoir expliquer ce concept, nous nous sommes rapidement aperçue que cette précision était nécessaire pour la population cible. Dévoilant l'importance de la spiritualité dans la vie de nos participantes, la possibilité de compter leurs enfants spirituels semble difficilement applicable en Occident. Très



contextuelle, cette adaptabilité de la famille réfère à une conception plus spirituelle, communautaire et africaine du Candomblé.

#### 5.4.5. Pas d'intervention de l'Église

Une des réponses les plus fréquentes, la non intervention du Candomblé a été relevée à quatorze reprises, «à l'intérieur du Candomblé, les initiés et les *orixás* n'interfèrent pas<sup>35</sup>» [Entr. S]. Reprenant la pensée majoritaire selon laquelle la religion offre une liberté individuelle unique, la vision présentée par des femmes de tout âge a vraiment marqué la volonté de montrer la religion comme étant ouverte sur le plan de la sexualité et de la contraception : «le Candomblé n'est pas une religion dogmatique qui dit ce qui peut ou ce qui ne peut pas être fait dans la vie personnelle. Il existe des préceptes, mais chacun suit son chemin. Il n'y a pas de règles pour tout le monde, car le chemin individuel nous est montré<sup>36</sup>» [Entr. N]. Cette manière de présenter la religion fait référence à certaines constructions féministes et individuelles qu'ont relevées plusieurs auteurs (Landes, 1994 (1947); Selka, 2005 et Washington, 2005). Cela relève également la construction en continu du Candomblé par Kadya Tall (2002 : 441). Les femmes veulent peut-être faire passer une image particulière de leur religion. Sans être nécessairement volontaire ou, du moins, planifié, étant donné le nombre de *terreiros* différents tout de même élevés (treize) de provenance de nos participantes. Malgré le nombre et les différences réponses, une certaine uniformité dans l'agissement des femmes semblait plutôt être possible. Bien évidemment divers traits de caractère variés individuels étaient observables, mais les mêmes idéaux féminins semblaient communs. Comme cet élément de réponse a été répété à maintes reprises, il devient indéniable que cet aspect est particulier au Candomblé. Comme plusieurs femmes ont mis l'accent sur la non intervention de la religion dans la sexualité, mis à part pour l'avortement, il nous

---

<sup>35</sup> *Dentro do Candomblé, iniciados e orixá não interferem.*

<sup>36</sup> *O Candomblé não é uma religião dogmática, que determina o que pode e o que não pode na vida pessoal. Existem preceitos, cada um segue o seu caminho. Então não há regras pra todos, porque os mostram o caminho individual.*

semble que cet élément était celui que les femmes tenaient le plus à partager avec nous. Elles démontraient leur sentiment de liberté sexuelle.

Bien que cette liberté puisse être limitée quelquefois dans les faits par diverses causes, l'opinion majoritaire des répondantes s'accordait sur l'importance de la religion dans leur vie, mais pas dans leur vie sexuelle ou contraceptive : «le respect, parce que tout le monde est en la maison de Dieu. Tout le monde est respecté, parce que ce qui doit être fait dans Sa maison n'est pas spécifié. Grâce à Dieu.<sup>37</sup>» [Entr. C]. Le Candomblé est vraiment très vénéré par les personnes rencontrées, par contre, elles semblaient tenir ou se représenter leur religion comme lieu d'un vécu individuel choisi. Très intéressant pour une population souvent défavorisée, cette perception semblait pleinement émancipatrice et pas seulement face au religieux traditionnel. D'un grand intérêt pour notre recherche, cette vision et cette possible combinaison avec l'émancipation à l'intérieur des relations hommes/femmes seront reprises dans le chapitre suivant où nous développerons davantage sur les interactions possibles entre nos données.

Autre élément intéressant pour nos recherches, le paradigme entre procréation et contraception a pu ressortir dans ce type de vision partagée par la majorité des candidates. La notion de procréation nous a semblé loin, lorsque les femmes ont affirmé que la religion ne s'immisçait pas dans la décision de recourir à la stérilisation. Principalement associée à la liberté des femmes de choisir, la perception de la non intervention de l'Église laisse les femmes libres de faire ce qu'elles souhaitent. L'idée de la non-intervention des *orixás*, des chefs spirituels, des communautés et des hommes est très libératrice pour les femmes. Bien évidemment, cette vision peut être relativisée ou contrecarrée par d'autres propos que les femmes que nous avons interrogées nous ont dits.

#### 5.4.6. Choix individuel des femmes

Plusieurs de nos candidates, quinze d'entre elles, ont affirmé que la contraception était un choix individuel pris par les femmes. Cette réponse semble avoir certaines

---

<sup>37</sup> *Respecta. Porque todo mundo e a casa de Deus. Todo mundo respeita. O que acontece com a Casa não é especificado. Graças a Deus.*

limitations théoriques, mais il faut cependant comprendre le lien entre l'impact de la religion et la contraception selon les perceptions de nos répondantes. Pour la plupart des femmes interrogées, la contraception relevait que des femmes distinctivement de la loi qui requiert la signature d'un conjoint pour la stérilisation par exemple.

Tout le monde fait ce qu'il veut. Si la femme veut être avortée, ce qui signifie qu'elle ne veut pas d'enfant. Les gens diront non. Elle ne le fera pas. Ceci n'est pas accepté dans notre *terreiro*. Mais sinon, c'est une décision de la femme. Dans notre religion, c'est (la stérilisation) acceptée, ce n'est pas spécifié. S'il y a un problème, il est accepté par Dieu et les *orixás*. Cela peut être vu comme une liberté. Si quelqu'un n'est pas marié et a des relations sexuelles, il faut se confesser. Parce que tout le monde est de la maison de Dieu. Tout le monde respecte. Ce qui se passe avec la chambre n'est pas spécifié. Dieu merci. [Entr. C]<sup>38</sup>

Prise dans son contexte, cette réponse signifie que les femmes peuvent choisir une contraception si elle en désire une et le type de contraception employée. Bien évidemment, les femmes sont tout de même soumises à un contexte particulier. Le fait qu'elles se sentent libres de choisir une méthode contraceptive sans l'intervention de leur Église démontre la souplesse qu'elles accordent au Candomblé. Les conditions socio-économiques qui sont les leurs ne sont pas effacées par le choix qu'elles ont. Cependant, elles n'y voient pas un obstacle majeur dans leur prise décisionnelle contraceptive : «non, non ce n'est pas prohibé. En tant que femme, elle peut faire ce qu'elle veut. Je sais qu'il y a beaucoup de femmes stérilisées, mais pas dans ce *terreiro* et après deux enfants (en référence à la loi)<sup>39</sup>» [Entr. R]. Les femmes accordent donc une grande importance au Candomblé comme moyen d'émancipation contraceptive. Bien que les femmes puissent se sentir libres de choisir ce qui leur plaît dans d'autres religions, il est clair que le Candomblé est vu comme un moyen d'émancipation sexuel. Que la religion n'intervienne

<sup>38</sup> *Todo mundo faz o que quer. Se a mulher quer ser abortada, o que significa que não quero um filho., as pessoas vão dizer não. Ela não vai faz. Esta não é aceito em nossa Casa. Mas caso contrário, é uma decisão dela. Na religião, aceita-se, não é especificado. Se há um problema é aceito por Deus e orixás. Ele pode ser visto como uma liberdade. Se alguém não é casado e tem sexo, deve confessar. Respects. Porque todo mundo e a casa de Deus. Todo mundo respeita. O que acontece com a Casa não é especificado. Graças a Deus.*

<sup>39</sup> *Não. Não prohibo. É decisão de mulher, ella pode fazer o que ela quer. Eu sei que as mulheres esterilizadas, mas não neste terreiro.*

pas est propre au Candomblé, étant donné une certaine association Église catholique et intervention dans la vie sexuelle, surtout au Brésil (Mahmoud Vintam, 2009 : 150). Notion importante pour comprendre leur sentiment d'indépendance face aux *terreiros* et aux chefs spirituels, les femmes qui ont répondu ainsi se sont représentées hors des pressions religieuses. Tout en se sentant non contraintes à une discipline religieuse trop rigoureuse en matière de sexualité et de contraception, les femmes ont également exprimé leur liberté face aux hommes, aux notions du couple et de la famille. Elles sont donc libres de leur corps et libres de choisir le moyen contraceptif qui leur plaît au moment choisi. Elles sont donc égales aux hommes selon des théories matérialistes de contrôle des femmes sur leur sexualité et leur corps (Tahon, 1999). Comme nous l'avons mentionné, ce type de vision repose sur une égalité complète entre les sexes aux niveaux légal et sexuel.

Autre élément important, les femmes se sentent libres des pressions sociétales liées à la décision faite par le couple, où des êtres choisiraient pour la contraception d'un d'entre eux, voire les deux. Le couple est une notion très importante au Brésil. Naturalisé par la loi, le couple sous-entend une entente commune, qui, statistiquement nuit aux femmes qui sont davantage touchées par la stérilisation que les hommes. Les femmes du Candomblé se sentent donc plus libres que ce que peut permettre la loi par leur spiritualité. Impression intéressante, surtout puisqu'elle n'était pas partagée par toutes, cette manière de voir le Candomblé et la contraception laisse sous-entendre une liberté individuelle pleine des femmes par la religion, ce qui était proposé fréquemment dans la littérature (Rios, 2011 : 261). Ce point de vue a tout de même été partagé par plusieurs candidates, et ce, peu importe l'âge. En outre, les personnes plus âgées de notre échantillon n'ont pas tenu des propos plus restrictifs quant aux libertés sexuelles laissées par le Candomblé. La famille n'était pas non plus un élément de limitation pour les femmes interrogées qui soutenaient que les femmes étaient libres de choisir le moyen contraceptif qui leur plaît. Notion floue, la famille réfère à quatre types différents que plusieurs d'entre elles n'ont pas mentionnés. Les femmes se sentent libres également des pressions émanant de leur famille, peu importe le caractère de cette unité.

Une certaine contradiction ou limite est apparue dans les réponses de certaines répondantes qui ont d'abord répondu qu'il s'agissait d'une décision des femmes pour rajouter après un léger temps d'arrêt qu'il s'agissait de la décision du couple ou de la famille. Pour des raisons d'expression complète des idées recueillies, nous n'avons pas pleinement comptabilisé ces réponses comme étant des réponses où les femmes étaient libres de choisir. L'importance des autres unités venant compléter l'idée transmise par ces répondantes nous semblait trop primordiale pour compter leur réponse comme étant véritablement axée sur le choix de la femme seule. Bien qu'il s'agisse d'une réalité fort possible, l'idée de quelqu'un provenant rarement que de la personne en soi, il n'est pas rare d'échanger sur une idée pour s'en faire une opinion.

Extrêmement riches d'un point de vue analytique, les réponses recueillies et travaillées en regroupement permettent de nombreuses analyses dont un amalgame entre les types de réponses reçues à l'intérieur des deux sections de ce chapitre. Les unités de sens mettent l'accent sur les différentes visions, composées d'extrêmes, des femmes interrogées sur les mêmes trois enjeux, le Candomblé, l'émancipation et la stérilisation. Dans notre prochain chapitre, nous tenterons de saisir tous les postulats présentés ici pour notre analyse finale sur les types de Candomblé perçus. Par la suite, au chapitre VII, nous nous attarderons sur les conclusions sur les perceptions des participantes sur l'émancipation et la stérilisation.

## CHAPITRE VI

### TPOLOGIE DES PERCEPTIONS SUR LE CANDOMBLÉ

À partir des unités de sens que nous avons relevées, un jumelage a été entrepris entre les perceptions recueillies sur l'émancipation et la stérilisation. Notre analyse divisée en deux chapitres débute par ce chapitre sur une gamme des perceptions sur les diverses formes que prend le Candomblé. Nous présentons donc ici cinq types de la religion afro-brésilienne (hiérarchique, procréatif, familial, égalitaire et par et pour les femmes), suivi d'une réflexion sur les reproductions sociales présentes dans les visions que nous avons recueillies. Nous ne pensons pas présenter tous les types de Candomblé perçus ni être en mesure de les hiérarchiser. Les croyances et les perceptions sont individuelles et ne sont pas contestables, bien qu'elles puissent être analysées et décortiquées. Il est à noter que les cinq typologies construites sur les visions combinées sur l'émancipation et la stérilisation sont combinables selon les enjeux et selon les moments de vie d'une seule et même femme. La représentation religieuse en est pour beaucoup dans l'interprétation du type de religion perçue en mettant l'accent sur des traits plus traditionnels ou modernes de la religion. C'est donc dans cet esprit que nous comptons présenter l'éventail des perceptions possibles sur le Candomblé.

#### 6.1. Candomblé hiérarchique

Le premier type relevé ici sur l'importance de la hiérarchie réunit deux éléments de chacun des thèmes de notre recherche. En effet, nous avons jumelé la diminution des femmes et les conseils des chefs spirituels pour obtenir la catégorie qui présente cette forme de Candomblé. Bien que la position sur la diminution des femmes n'ait pas été la

plus populaire, présentée au total par seulement deux candidates, nous pensons tout de même garder en tête l'importance potentielle de cette catégorie qui peut être partagée par plus de pratiquantes du Candomblé que notre travail permettrait de le voir. Nous présenterons donc comment une certaine représentation du Candomblé hiérarchique spirituellement peut forger le quotidien des pratiquantes de la religion en matière de relations hommes/femmes et de stérilisation en illustrant les implications concrètes pour nos participantes. Les catégorisations sont faites par domination des initiés, dont les *babalorixás* et les *yalorixás*, par l'entremise potentielle des *orixás* et par le mariage où les hommes sont protégés dans leur virilité.

Premièrement, nous décrivions un type de Candomblé, moins émancipateur, présenté par certaines participantes. Une de nos participantes a présenté une vision peu populaire pour le Candomblé en disant que : «Nous n'avons pas autant de liberté que les gens le pensent<sup>40</sup>» [Entr. Q]. Le Candomblé n'est pas aussi émancipateur pour les femmes qu'il devrait l'être ou que se le représentent les intellectuels selon cette candidate. Cette vision recoupe la posture hésitante de Birman (1991) sur les possibilités limitées des femmes quant à leur émancipation sexuelle. Dans la même lignée, ces deux témoignages collaborent une vision du Candomblé ne permettant pas aux femmes un plein contrôle sur elles-mêmes. Ce faisait, il devient évident que les femmes sont influencées, voire contrôlées, par d'autres intermédiaires dans leurs processus décisionnels. Ces personnes ne sont pas forcément que des hommes, bien que la vision présentée par les femmes interrogées montrait que les relations hommes/femmes n'étaient pas égalitaires. Les notions de domination et de hiérarchie étaient présentes dans leur discours qui remettait certainement en question l'ordre établi et la vision émancipatrice du Candomblé, et ce, contrairement à ce que prévoyait Kadya Tall qui mettait en garde contre une présentation préfaite de la religion afro-brésilienne (2002). En plus du rôle des hommes dans les choix faits par les femmes pratiquantes, une autre de nos candidates nous a parlé du rôle des *babalorixás* ou des *yalorixás* dans la prise décisionnelle contraceptive. Dès lors, toute la question de la hiérarchie spirituelle s'impose, comme nous y reviendrons également à l'intérieur de la section sur le créationnisme. Plusieurs questions sur le processus

---

<sup>40</sup> *Não tem tanta liberdade quanto as pessoas pensam.*

décisionnel du Candomblé pouvaient émerger concernant la place véritablement individuelle des femmes à l'intérieur du processus décisionnel.

En outre, la grande importance de la hiérarchie spirituelle en est un élément, mais le rôle des *orixás* en est un autre plus méconnu. La hiérarchie est composée par de nombreux adeptes, principalement féminins (IBGE, 2014). La hiérarchie est culturelle, «la hiérarchie est définie par le temps, par l'expérience<sup>41</sup>» [Entr. H], comme nous y reviendrons à la dernière section de ce chapitre, et a été observée dans nos rencontres, où le contact avec les personnes les plus hautes dans la hiérarchie du Candomblé a été favorisé par les femmes avec qui nous avons échangé. La volonté de donner la meilleure représentation du Candomblé a certainement été prise en compte par les participantes qui souhaitaient nous transmettre le plus d'informations sur la religion en la plus courte période, qui était la nôtre sur le terrain. Il ne faut pas nier non plus que la hiérarchie religieuse demeure un phénomène important au sein de la religion afro-brésilienne. Bien que l'impact des personnes en autorité n'ait pas été mentionné fréquemment, nous nous questionnons sur l'étendue du rôle communautaire de ces personnes dans le quotidien des pratiquantes. Jusqu'où la hiérarchie prédomine sur la volonté individuelle? Bien que la plupart des personnes rencontrées aient présenté une vision individualiste possible par l'entremise du Candomblé, le sentiment de liberté et l'intervention externe peuvent coexister.

Cette vision nous a été apportée par une *yalorixá*. Dès lors, il faut se demander si elle n'essayait pas de revaloriser l'importance des chefs spirituels dans la vie quotidienne des pratiquantes. Elle ne présentait pas un contrôle absolu des *babalorixás* ou des *yalorixás* sur les adeptes du Candomblé. Cependant, l'étendue de l'impact, comme nous l'avons présentée, peut être questionnable d'autant plus qu'elle a peut-être présentée une vision moins ressentie par les autres participantes qui peuvent naturaliser le rôle des chefs spirituels dans leur quotidien. Le rôle des *orixás*, dans la consultation que les êtres humains pratiquant la religion afro-brésilienne peuvent en avoir, passe par l'intervention des *babalorixás* et des *yalorixás*. C'est ces derniers qui aident à déterminer le moment pour faire leur obligation par exemple.

---

<sup>41</sup> *A hierarquia é definida pelo tempo, pela experiencia.*



Notre religion ne nous a pas libérés comme le pensent les gens. Il y a des choses qu'on ne mange pas. Si quelqu'un fait une obligation, cela signifie sans amour, boire, sortir. Si c'est à 30 ans, la personne le fait. C'est le *babalorixá* ou *yalorixá* qui aide à déterminer. Parfois, c'est petit. Quand il est initié, c'est notre obligation, nous faisons des obligations à la maison. Pour moi, nous sommes dans la religion, l'amour et la foi. [Entr. L]<sup>42</sup>

Bien que les divinités ne devraient pas être prescriptives pour les êtres humains et beaucoup plus associables à certains traits de caractère, leur consultation n'est pas réduite à un nombre défini d'événements. De toute manière, comme il est le cas pour le mariage, où les *orixás* possèdent les mariés comme la présenté Nicolau Pares (2011), la procréation pourrait être sujet à questionnement aux divinités, bien qu'elle semble plus naturalisée. Il faut rappeler que la procréation est d'ailleurs plus favorisée que le mariage selon ce que nous ont présenté nos participantes et des auteurs tels qu'Andreson (2012), Matory (2005) et Rios et al. (2011). Parmi nos participantes, seulement sept d'entre elles avaient été mariées au cours de leur vie, trois d'entre elles étaient tout de même divorcées. Six d'entre elles n'avaient pas d'enfants, mais près de la moitié était encore en âge de procréer. Il ne serait donc pas étonnant que certaines participantes consultent leur *orixá* pour le nombre d'enfants à avoir comme il n'est pas prescrit par le Candomblé, bien que pour certaines, ils n'interviennent pas directement dans ce genre de question.

Loin de permettre une émancipation ou encore un choix individuel pour les femmes pratiquant la religion du Sud, cette vision a certainement son lot d'implications pour ces femmes. Les personnes concernées se retrouvent soumises à une hiérarchie naturalisée qui les précède. Le contrôle est soumis aux autorités religieuses comme il serait le cas pour une religion plus conservatrice. Ce type de vision est comparable aux mouvements plus orthodoxes présents à l'intérieur de chacune des grandes religions de ce monde. Loin de faire bonne presse au Candomblé, qui est généralement présenté comme émancipateur (Garcia-Navarro, 2013; Souza Lobo, 1991; Landes (1994 (1947))), cette religion, comme toute religion, peut être soumise à un chef plus contrôlant qu'un autre comme l'Umbanda,

---

<sup>42</sup> *A nossa religião não nos colocou livre quanto as pessoas pensam. Há coisas que não comem. Se alguém fizer uma obrigação, que significa sem amor, beber, sair. Se é 30 anos, a pessoa faz. É o babalorixá ou yalorixá que ajuda a determinar. Às vezes, é de pequenos. Quando é iniciado, é nossa obrigação, fazemos obrigações dentro de casa. Por a mi, a nos religião e amor, e fé.*

où le chef était vénéré et reconnu mondialement (Engler, 2009). Il faut remettre en perspective également l'importance quintuplée des *babalorixás* et des *yalorixás* dans de petites communautés. Leur impact quotidien peut être beaucoup plus gros et personnalisé que ne le serait celui d'un dirigeant religieux qui ne connaît pas personnellement ses fidèles et leur entourage. L'influence ou les tentatives d'influence peuvent en être plus nombreux, et ce, sans parler des différences possibles entre la présence du chef féminin *versus* celle d'un chef masculin.

Les femmes qui ont présenté des différences spirituelles, quatre d'entre elles, ont tenu à ne pas hiérarchiser les divisions des tâches en présentant chacune des tâches à accomplir lors des cérémonies sur le même pied. Elles ont souligné une conception de la division des tâches qui n'est pas définie selon le genre, ce qui laisse certainement une place à la mouvance des rôles dans la préparation des événements importants pour la religion. Cette vision peut être limitée dans la pratique par le droit réservé aux hommes de battre les tambours aux sons sacrés pour faire venir les *orixás* (Calixte et Dorismond, 2007), bien que certains *terreiros* tentent de laisser la place à certaines femmes dans l'accomplissement de cette fonction principalement masculine. Il faut tout de même avouer que cette pratique demeure essentiellement masculine, peu de *terreiros* sont véritablement enclins à transformer cette tradition. Les femmes ont voulu nous présenter une forme de Candomblé ouverte aux changements de la vie moderne, ce qui peut être inscrit dans l'ère du temps, comme nous y reviendrons à la sixième section sur la reproduction sociale. Leur désir de présenter cette mouvance dans les rôles repose sur la croyance en une spiritualité plus grande et plus importante que le genre en soi. Elles ont également pris le soin de préciser que chaque genre a ses tâches. En d'autres mots, les divisions spirituelles sont les vraies divisions sur Terre entre les êtres humains. L'argent, l'occupation professionnelle ou le genre, en ce qui nous concerne davantage, ne sont pas des agents sociaux d'importance pour la religion, puisque la division est spirituelle. L'ouverture aux temps modernes a certainement marqué cette présentation du Candomblé tout en revalorisant potentiellement un ordre religieux hiérarchique. Les implications de cette vision englobante de la religion seront développées plus en détail dans l'impact quotidien pour les pratiquantes.

Les rôles sont distincts et clairs. La hiérarchie est indépendante du genre. Si la femme est initiée depuis plus longtemps, elle sera une autorité. Quand nous parlons d'anciennes formes de Candomblé qui sont menées par des gens plus traditionnels. Le Candomblé est donné à la modernité, la question du travail, n'a pas à traverser dans certaines choses. Il n'y a pas de biais sexiste du Candomblé, (sinon on) perd cette tradition et (on) perd son essence. C'est une chose et de se battre dans la société pour l'égalité politique et le salaire entre les hommes et les femmes, mais ce militantisme ne rentre pas dans le Candomblé, car les rôles sont déjà bien définis. [Entr. D]<sup>43</sup>

Chacun reçoit un rôle ou peut devenir initié avec du temps et s'il est choisi par les orixás. Il n'en demeure pas moins, par contre, que la manière d'être choisie repose sur les bons conseils des *babalorixás* et des *yalorixás*, qui sans détenir toute la vérité, sont guidés par les divinités et par Dieu dans leurs fonctions. Bien que la personnalité de chaque *babalorixá* ou de chaque *yalorixá* puisse varier, tout autant que leur conseil, le besoin fondamental de l'humain de se reproduire ne devrait pas varier. Quoi qu'il en soit, la hiérarchie et la place des hommes semblent occuper une place importante dans cette vision soutenue par deux de nos participantes. Ils ont un poids décisionnel supplémentaire qui peut également être assuré par la division spirituelle, qui n'est pas forcément hors des pressions patriarcales. Sans penser que cette situation soit unique et uniforme à toutes les pratiquantes du Candomblé, l'importance que nos participantes ont accordée à notre rencontre avec des personnes en autorité semble tout de même souligner cette conception de la religion, où «la femme a moins d'importance<sup>44</sup>» [Entr. Q] que nous a dévoilé une de nos participantes, puisqu'elles sont soumises à une spiritualité qui les précède.

---

<sup>43</sup> *Os papeis são distintos e claros. A hierarquia independe do genero. Se a mulher tem mais tempo de iniciada, ela sera uma autoridade. Quando a gente fala de Candomblé antigos que são conduzidos por pessoas mais velhas, são mantidas as tradições. O Candomblé se adapta a modernidade, a questão de trabalho, não tem que misturar em algumas coisas. Não existe preconceito de genero do Candomblé, perde essa tradição e perder a essência. Uma coisa é lutar na sociedade pela igualdade política e salarial entre homens e mulheres. Mas essa militância não cabe no candomblé porque os papeis já estão bem definidos.*

<sup>44</sup> *A mulher tem menos importância.*

## 6.2. Candomblé procréationniste

Une autre vision possible du Candomblé, proche du catholicisme, est celle que nous appelons procréationniste, ce qui peut également référer à d'autres religions qui auraient des visées principalement procréatives. Comme nous l'avons fait à l'intérieur de la section précédente, nous présenterons le mixage que nous tirons des postulats émancipateurs et contraceptifs que nous avons recueillis ainsi que les impacts sur le quotidien des pratiquantes. Ce mélange que nous faisons entre les perceptions reçues sur chacune de nos grandes thématiques repose sur les différences spirituelles entre les genres et le devoir de procréation de chacun.

Les humains ont évolué dans un contexte de faute originelle et depuis découle le devoir de chaque être humain de se reproduire pour assurer la survie de l'espèce humaine tout autant que son prolongement, «les enfants, la vie et la continuité<sup>45</sup>» [Entr. L]. Cette dernière notion est particulièrement importante pour le Candomblé pour lequel les nations du Candomblé sont divisées sur une conception familiale. Les *orixás* sont des personnes qui ont vécu et qui ont eu des familles, leurs descendants étant toujours présents sur Terre. La notion de la famille ou de la procréation comme l'avait proposé Rios et al. (2011) est réitéré par cette vision qui définit le rôle primordial de l'Homme comme étant celui de la reproduction. D'ailleurs, plusieurs de nos participantes ont mentionné à quel point la procréation était importante, le nombre d'enfants, lui, ne l'est aucunement [Entr. L]. Les femmes qui partagent cette vision ne se sentent pas obligées d'avoir de grosses familles. Leur devoir est accompli lorsqu'elles ont un enfant et le reste dépend de «leurs conditions et leurs volontés<sup>46</sup>» [Entr. L], plus ou moins individuelles selon la vision entretenue.

Cette posture reprend la présentation théorique portant sur la procréation et son importance capitale présentée à l'intérieur du chapitre III. Soutenue par Rios et al. (2011), cette importance dogmatique de la procréation repose sur la croyance en la vie humaine comme étant sacrée, permise directement par Dieu. Chaque naissance est

---

<sup>45</sup> *Crianca e vida e continuidade.*

<sup>46</sup> *Suas condições e seus desejos*

l'accomplissement d'un miracle et chaque femme qui porte un enfant, porte le sacré. L'importance de la procréation en devient spirituelle, car la procréation, plus que ne l'est mariage, plus que physique ou d'accomplissement personnel, c'est un devoir spirituel pour le Candomblé, «il fait savoir qu'il est bon de continuer la création du monde, de donner la vie<sup>47</sup>» [Entr. O]. Selon cette vision, des participantes soulignent la procréation comme élément définissant. Bien que cet élément ne définisse pas parfaitement la position de la religion sur la stérilisation, cette question a permis de récolter cette vision. Il faut noter que même si la stérilisation est bien acceptée, pour certaines l'abstinence vaut mieux. Les formes multiples que peut prendre la contraception ne sont pas opposées à la procréation, la création divine doit être entretenue par les êtres humains, peu importe leurs volontés individuelles. Le nombre d'enfants, lui, est individuel. D'une manière ou d'une autre, chaque enfant «est une félicité, c'est ce que notre religion dit<sup>48</sup>» [Entr. L].

Par cette vision, les participantes peuvent être soumises à certains postulats. D'abord, les femmes doivent être des mères. Le lien femme-mère comme présenté par Matory (2005) revient dans cette posture. Le rôle préconçu des femmes peut sembler être limitatif, enligné sur la procréation. Les femmes peuvent se sentir forcées à un rôle prédéfini de mères, sur lequel le Candomblé met énormément l'accent. Les femmes sont souvent d'une importance capitale pour la religion selon plusieurs écrits sur le sujet (Capone Laffite et Lyall Grant, 2012; Góis, 2013; Matory, 2005). Décrits principalement comme spirituels, leurs rôles en tant qu'héritières du savoir ancestral de la religion, enseignantes de la religion et de passeuses de l'héritage matériel fait de manière matrilineaire peuvent très bien corroborer l'importance spirituelle de la procréation. L'association femme-mère (Matory, 2005) pour le Candomblé n'est pas réductrice, mais spirituelle. Comme tout ce qui est spirituel découle d'un ordre plus grand que soi, cela n'est pas remis en question par les femmes qui s'identifient grandement à leur pratique du Candomblé. Il ne faut pas cependant prendre ce seul postulat pour faire un tour complet de cette vision créationniste qui pose comme sujet de Dieu chaque individu qui lui est redevable en perpétuant son œuvre. En effet, les femmes rencontrées n'ont pas mentionné qu'elles se sentaient de

---

<sup>47</sup> *Para saber é bom para continuar a criação do mundo, para dar vida.*

<sup>48</sup> *É uma felicidade. Nossa religião diz isso.*

quelconque manière limitées par la procréation dans leur volonté individuelle. La plupart d'entre elles n'ont pas vu de manière négative le fait d'avoir au moins un enfant. Peut-être naturalisée, cette vision ne semblait pas non plus empêcher la contraception. La stérilisation ne semblait pas poser problème, une fois le devoir spirituel procréatif accompli. Le choix du nombre d'enfants ne posait pas problème pour les femmes d'un point de vue religieux. Une des nos participantes stérilisées a, par contre, eu des problèmes relationnels dans son désir de terminer ses possibilités procréatrices. La femme ne nous a pas mentionné si son ex-mari voulait continuer un devoir spirituel, prouver sa masculinité comme le présente Ager (1989) et Bozon (2005) ou simplement avoir plus d'enfants.

De l'autre côté, trois de nos participantes plus âgées avaient décidé de ne pas avoir d'enfants. Elles ne semblaient pas être perturbées spirituellement par le fait de ne pas avoir d'enfants, elles se sont accomplies autrement dans leur communauté en étant très présentes pour les femmes qui en avaient besoin ou encore en tant qu'initiales. Une d'entre elles nous a parlé de ses enfants non biologiques sur qui elle veillait, «ses enfants spirituels», «quand les gens me demandent combien j'ai d'enfants, je réponds que j'embrasse tout le monde, je les embrasse tous<sup>49</sup>» [Entr. E]. Cette vision laisse une place à une redéfinition et à une interprétation individuelle de la maternité spirituelle, ce qui peut s'avérer très émancipateur. Il faut bien sûr avoir une communauté ouverte à ce type de conception pour pouvoir pratiquer ce genre de postulats.

Plusieurs candidates ont parlé de l'importance de la procréation, mais pratiquement toutes les candidates ont parlé de l'importance de ne pas avoir recours à l'avortement, qui est une attaque à la vie humaine. La stérilisation est acceptée, mais pas l'avortement. La protection contraceptive peut être effectuée sans problème, mais mettre terme à une grossesse déjà en cours, où le fœtus est reconnu comme un être vivant, n'est pas souhaitable pour les pratiquantes du Candomblé, bien que cela soit parfois le cas comme nous l'a mentionné une de nos participantes. Cette position montre comment l'association femme-mère est toujours revitalisée par l'importance de la procréation pour le Candomblé et ses pratiquantes. Le fait d'avoir des enfants est naturalisé et la maternité

---

<sup>49</sup> *Quando gentes me perguntar quantos filhos tenho, respondo que eu abraço a todos, eu abraço a todos.*

est jugée sacrée. Cette position met davantage l'accent sur cette théorisation créationniste du Candomblé, bien qu'elle puisse également être combinable avec la contraception. Comme une de nos participantes nous l'a cependant dévoilé, «(une femme) peut vouloir faire cela (la stérilisation), mais cela peut être douloureux<sup>50</sup>» [Entr. E] dans ses futures volontés procréatrices, ce qui représente parfaitement l'esprit des unités de sens reliés à la procréation. De plus, «certains se protègent, mais le mieux c'est d'éviter, éviter.<sup>51</sup>» [Entr. G].

### 6.3. Candomblé familial

Dans cette section, nous avons joint non pas deux mais trois unités de sens retrouvées dans nos entrevues. En effet, il nous semblait que les conceptions de choix de recourir à la stérilisation reposant sur le choix du couple ou de la famille, bien que différents comme présenté à l'intérieur du chapitre précédent, pouvaient être unies pour présenter ce type de Candomblé perçu reposant sur la procréation, certes, comme élément de choix de groupuscule. Cette vision mise sur une certaine complémentarité des genres et des êtres humains dans leur devoir procréatif. Reposant sur une vision de complémentarité, cette vision propose un modèle traditionnel de la famille et du rôle des êtres humains sur Terre. Le couple est défini comme étant l'union d'un homme et d'une femme qui sont en mesure de procréer pour assurer que leurs familles respectives aient une descendance. Sans renier l'importance potentiellement spirituelle de cette conception, qui peut certainement cohabiter avec les deux autres perceptions sur le Candomblé présentés jusqu'à présent, tout comme potentiellement d'autres visions à venir, l'élément purement humain semble prôné. En d'autres mots, cette posture ajoute les hommes dans le processus décisionnel contraceptif des femmes, ce qui est soutenu par la loi (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI) et qui dénote, malgré les limitations possibles d'un point de vue décisionnel, les impératifs réalistes et quotidiens des Bahianaises noires.

---

<sup>50</sup> *Se ela quer fazer isso, ele pode ser doloroso.*

<sup>51</sup> *Alguns se proteger, o melhor evitar. Evitar.*

En outre, les êtres humains et leur accomplissement personnel, par le fait d'avoir une famille bien à eux, semblent démontrer un certain détachement du religieux ou une cohabitation religieuse de l'accomplissement personnel et du devoir spirituel. Cette vision que les femmes, quatre d'entre elles, nous ont proposée semblait montrer une autre façon d'interpréter le Candomblé qui se détachait du rôle spirituel. Les femmes ont mis l'accent sur l'importance de prendre des décisions de couple, ce qui a certainement un impact sur la stérilisation comme nous y reviendrons, mais, qui, montre l'importance plus grande du couple que de la communauté religieuse dans le parcours individuel des pratiquantes. Bien évidemment, la notion de famille peut être large comme nous l'avons présenté au chapitre précédent. Il n'en demeure pas moins que l'impact du partenaire en était accentué. Loin d'être en décalage avec la société brésilienne, l'importance du couple, légalisé, certes, mais également moderne et individualisé démontre comment l'impact de la communauté, qui peut être considérée comme la famille ou non, dépend de bien des facteurs sociaux d'intériorisation ou d'individualisation. Il est difficile de trancher parfaitement lequel des deux prédomine, mais la volonté demeure ultimement celle du couple.

À l'intérieur de cette conception revenue à quelques reprises, les femmes pratiquant le Candomblé ne sont donc pas libres de choisir elles-mêmes ce qu'elles souhaitent, ce qui est réaffirmé par la femme qui nous a dit avoir, entre autres, quitté son mari, puisqu'elle désirait se faire stériliser et lui ne voulait pas lui donner son accord. Une certaine liberté existe dans des cas comme celui-là, où les femmes prennent tous les moyens nécessaires pour parvenir à leurs fins. Cependant, ce cas peut être également un cas isolé. Statistiquement, les femmes se retrouvent célibataires, parce que leur partenaire masculin le veut ainsi (IBGE, 2015). Ce qui porte à penser que dans cette unité qu'est le couple, le rôle des hommes est prédominant. Encore non mentionnée par les visions proposées jusqu'à présent et peu présent dans les visions suivantes, la place des êtres humains masculins est primordiale dans cette perception du Candomblé. En effet, les hommes sont aussi responsables de la destinée de leur partenaire que de la leur. Les répercussions des décisions individuelles sur un couple sont évidentes, et ce, peu importe le genre. Par contre, l'importance légale des hommes dans les décisions contraceptives des femmes, tout comme le contraire est censé être vrai, malgré les statistiques démontrant le peu de



poids de cette mesure légale (53% de femmes stérilisées contre 4% d'hommes stérilisés), pose des balises conceptuelles importantes sur les attentes sociales envers le couple. Le couple peut être complémentaire comme le présentent les femmes que nous avons interrogées, mais le couple peut être également le lieu d'une domination masculine réitérée socialement.

Si les hommes sont aussi responsables que les femmes dans la procréation, ils sont tout autant responsables de l'avenir procréatif des femmes. Les femmes doivent donc avoir l'accord des hommes pour se faire stériliser et probablement pour d'autres aspects de leur vie, notamment sexuelle comme le prévoit la Planification familiale brésilienne de 1996 (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI, ajout loi 9263). Le fait que le Candomblé puisse être perçu de cette manière explique certainement la perpétuité des lois depuis plus de vingt ans, mais également que cette religion soit à facette multiple, dont celle-ci axée sur le couple et la procréation, comme l'assure l'importance de la cérémonie liée au mariage. L'importance du mariage célèbre effectivement ce genre de conception, en mettant, nous le rappelons, une pression supplémentaire sur les femmes qui peuvent être infidèles si elles sont possédées par plus d'un *orixá* (Gonçalves Da Silva, 2005), en plus de leur devoir procréatif évident (Rios et al., 2011). Notions spirituelles, il n'en demeure pas moins que les femmes sont davantage responsables face à leurs maris, que le contraire ne l'est, «la responsabilité (de la femme) est plus grande<sup>52</sup>» [Entr. C]. Les hommes doivent, par complémentarité et par devoir spirituel, être en mesure de procréer et ainsi s'assurer une descendance. Ils ne portent cependant pas le sacré et n'ont pas de conséquences à ne pas être des réceptacles multiples potentiels lors du mariage. Certains peuvent y voir le signe d'une importance spirituelle et générale moins grande des hommes. Il est possible que la vision laissée par les devoirs procréatifs familiaux laisse une place supplémentaire aux femmes, comme êtres élus, choisis par Dieu.

Le Candomblé est un matriarcat, différent de l'Église catholique dans lequel les femmes, les religieuses, n'ont pas de tâches plus importantes. Non, le Candomblé est le contraire, les femmes prédominent dans des positions importantes. Peu d'hommes ont occupé des postes de fils de

---

<sup>52</sup> *A responsabilidade é mais.*

*santos*. C'est les femmes qui en savent le plus sur la religion et qui passent la tradition orale. [Entr. N]<sup>53</sup>

Par contre, ce type d'argumentaire est souvent utilisé pour assurer un contrôle des femmes par les hommes. L'hyper-responsabilisation des femmes dans le couple et dans la famille en général peut expliquer son importance dans l'accomplissement des tâches directement liées au maintien quotidien de la famille comme le présente Young (2000). En d'autres mots, les femmes, par leur importance capitale dans la famille, sont principalement revalorisées en tant que mères au foyer effectuant toutes les tâches ménagères.

Loin d'être aussi libérateur sexuellement que pourraient l'avoir laissé présager nos lectures, dont Rios et al. (2011), cette conception va dans le sens de Birman (1991). Les femmes sont limitées socialement, comme nous y reviendrons. Elles le sont également par leur religion, puisqu'elles y sont soumises à l'autorité masculine, ce qui n'est certainement pas très loin des écrits bibliques qui prônent l'autorité du père sur ses filles, jusqu'à ce que survienne l'autorité du mari. Il faut rappeler tout de même que le Candomblé est co-construit à partir d'éléments chrétiens. Cette manière de voir le couple, les relations hommes/femmes et la contraception pourrait être connexe à une pratique catholique en parallèle, qui nous a été confirmée par deux de nos participantes. De plus, le contexte social pourrait être dominant ou, encore, modérer le Candomblé.

#### 6.4. Candomblé égalitaire

À l'intérieur de cette quatrième présentation possible des perceptions entretenues sur le Candomblé et ses implications relationnelles et contraceptives, nous avons allié deux éléments qui nous ont été décrits sur l'émancipation et la stérilisation. L'égalité des genres et la non intervention dans la prise décisionnelle semblent expliquer comment le Candomblé laisse les êtres humains égaux libres dans leurs choix. Cette vision contredit

---

<sup>53</sup> *O Candomblé é um matriarcado, diferente da igreja catolica em que as mulheres, as freiras, não tem cargos mas importantes, como os padus. Não Candomblé é o contrario, os mulheres predominam nos cargos importantes. Há poucos omes os homens tem ocupado cargos de pai-de-santo. Mas a mulher é quem detemernado mais conhecimento sobre a religião e e quem passa a tradição oral.*

les travaux faits sur le Brésil et le Candomblé, qui laissaient présager une certaine prédominance d'un genre face à l'autre. En effet, cette vision, présentée par douze femmes interrogées, donne à penser sur l'étendue des visions possibles du Candomblé, mais également sur la simplification des relations entre hommes et femmes.

En effet, cette vision laisse place à une religion qui défie les problèmes relationnels non réglés, voire provoqués pour certaines, par d'autres institutions religieuses, où les femmes sont rarement valorisées (Dubesset, 2008). Cette conception idéalisée du Candomblé comme parfait atténuateur des tensions possibles entre les genres, et ce, potentiellement accentué par les pressions sociales est intéressante, puisqu'elle propose un mode de vie égalitaire entre les genres. Bien des religions proposent ce genre de conceptions sans véritablement pouvoir assurer que cela soit possible, le nombre d'adeptes féminins (IBGE, 2014) peut justifier cela, et ce, sans parler des raisons purement dogmatiques. Le Candomblé est avantagé par son nombre de communautés élevé avec quelques dizaines de pratiquants dans chacune d'entre elles. Le contact est beaucoup plus facile et le partage d'un mode de vie égalitaire, plus probable.

Quoi qu'il en soit, la conceptualisation du Candomblé qui propose un mode égalitaire théorique peut certainement s'avérer intéressante. Le nombre de divinités féminines et masculines est égal d'un côté comme de l'autre, ce qui pourrait servir comme argument pour soutenir cette conception. De plus, aucun *orixá* n'est supérieur à l'autre. Bien sûr, Dieu demeure une entité masculine, mais à l'intérieur du Candomblé, particulièrement à Bahia, la place d'Iemenja contrebalance l'apport masculin. Ultimement, elle n'est pas plus favorable comme *orixá* protecteur, mais en tant que figure emblématique de ce que doivent être les femmes ou tout simplement de la région de Salvador de Bahia, Iemenja trône en tant que «reine des mers» et en «Dieu-mère» (Daly, 1993 (1973)). Un certain équilibre des forces féminines et masculines semble être possible par cette vision du monde. Les femmes peuvent donc se sentir égales aux hommes en profitant de ce contexte permis par leur religion, la société ne permettant pas ce genre d'égalité. Plusieurs d'entre elles nous ont confirmé qu'«à l'intérieur du Candomblé, différemment de la société, le rôle (d'une femme) est très important et valorisant<sup>54</sup>» [Entr. N]. En

---

<sup>54</sup> *No Candomblé, diferente da sociedade, esse papel é muito importante e é regaidado.*

d'autres mots, pour ces pratiquantes, le Candomblé permet une élévation par rapport à la société.

Le Candomblé permettrait une posture pour ne pas être soumis aux pressions médiatiques, par exemple, qui donnent une certaine image des femmes brésiliennes (Berns, 2001). Les femmes sont donc libres de leurs actions, comme le sont les hommes. Les femmes peuvent donc réitérer une image du Candomblé émancipateur pour les femmes, non dégradant pour les hommes comme nous l'a dit une de nos participantes, «la différence est grande, le rôle ou la hiérarchie, non. Il y a un équilibre dans la religion, les femmes sont équilibrées<sup>55</sup>» [Entr. G]. Cet ajout purement égalitaire entre les genres est également intéressant pour une analyse plus sociale des éléments dévoilés par nos répondantes dans un contexte bahianais. Les femmes ne sont pas inférieures ou soumises aux hommes, ce qui leur permet une liberté d'action au quotidien en contrepartie des lois qui privilégient la place des hommes dans les prises décisionnelles des femmes. Ces dernières ont avantage à tirer d'une religion qui n'établit aucun dominant, mais qui place tous deux comme redevant à Dieu certes, ayant chacun leur force et leur faiblesse. Possiblement complémentaires ou simplement égaux sans division préétablie, les êtres humains pratiquant le Candomblé ne sont pas restreints par une religion trop contrôlante, ce qui a été soutenu par la majorité des répondantes.

En outre, la religion n'intervient pas dans la prise de décision des pratiquantes. Le Candomblé est une religion, qui, malgré la hiérarchie religieuse, ne propose pas un mode d'intervention dans le quotidien des adeptes qui sont libres individuellement de leurs actions. Le mode de vie qu'il propose se veut libérateur et non pas restreignant de sorte que, mis à part le mode de pensée en soi, les pratiquantes soient aptes à poser leurs gestes sur une base individuelle et propre à chacune. Grande fierté des participantes, le Candomblé se distingue des autres religions par cette liberté conférée aux adeptes, notamment féminins. Cette présentation, volontaire ou non, de la religion est intéressante, puisqu'elle démontre une vision peu étudiée par les travaux sur la religion afro-brésilienne qui affirment généralement la prédominance des femmes. Peut-être une

---

<sup>55</sup> *Diferencia é grande, papel o hierarquia não. É um equilíbrio, é dentro da religião, mulheres são equilibria.*

volonté consciente de rectifications des présentations faites du Candomblé jusqu'à présent ou encore signe d'un changement de conception des relations des genres à l'intérieur de la religion, cette posture laisse beaucoup à imaginer pour les possibilités de chacun. On peut penser à l'homosexualité qui a été présentée par Stevenson Allen (2012), ce qu'une participante en particulier nous a mentionné. Elle nous a dit que : «plusieurs lesbiennes sont aussi présentes, notre *terreiro* est ouvert<sup>56</sup>» [Entr. I]. Cette présence nombreuse de lesbiennes peut également soutenir ce qui avait été proposé par Stevenson Allen (2012), qui disait que l'homosexualité féminine était plus favorisée que celle des hommes par la pratique actuelle du Candomblé. Quoi qu'il en soit, la notion du couple traditionnel peut certainement en être questionnée et bousculée. Le respect dans la religion est primordial dans cette vision, «il y a un respect envers la personne, respect des personnes, indépendamment de la culture dans tout le monde. C'est un grand succès du Candomblé<sup>57</sup>» [Entr. E]. C'est ce qu'une de nos répondantes nous a dit par rapport à l'acceptation des homosexuels. La même chose nous a été dévoilée pour la contraception : «la religion accepte, elle accepte toutes les opinions, même celles non traditionnelles, elles sont respectées<sup>58</sup>» [Entr. E].

D'un point de vue contraceptif cette vision est également riche en possibilités pour les femmes qui sont libres de choisir elles-mêmes le moyen contraceptif et le moment pour une utilisation. Les femmes peuvent également choisir de ne pas vouloir d'enfants sans pression comme nos six répondantes, qui avaient choisi de ne pas avoir d'enfants ou qui n'en avaient pas encore, en témoignent. La stérilisation ne posait alors certainement pas problème, tout comme ne devrait l'être l'avortement. Pourtant, l'ouverture et l'égalité proposées par cette conception du Candomblé étaient généralement accompagnées par de grandes réticences à l'avortement, opinion contraire à l'avortement revenant à chaque fois qu'une de nos participantes a parlé de cet arrêt de grossesse. Cela peut remettre en question l'étendue de la liberté individuelle laissée par le Candomblé et la société brésilienne en général.

---

<sup>56</sup> *Mas os homossexuais também estão presentes, o terreiro é aberta.*

<sup>57</sup> *Há respeito pela pessoa, respeitamos as pessoas, independentemente da cultura em todo o mundo. Eu acho que é um sucesso muito grande do Candomblé.*

<sup>58</sup> *Religião aceita, ela aceita todas as opiniões, mesmo que não é tradicional, ele será respeitado.*

### 6.5. Candomblé par et pour les femmes

Nous avons finalement joint deux éléments recueillis des unités de sens relevés des entrevues pour présenter cette dernière conception du Candomblé pour les participantes interrogées, c'est-à-dire la domination des femmes à l'intérieur de la religion et la décision individuelle des femmes d'avoir recours à la stérilisation. Cette vision que nous présentons est certainement l'une des plus appuyées théoriquement, reprenant la théologie féministe de Dermience (2000 : 492). Nous pouvons penser notamment aux travaux de Selka (2007), Sterling (2010) et Washington (2005) présentés à l'intérieur du chapitre III. Nous présenterons donc ici les implications laissées par une telle conception de l'émancipation et de la stérilisation.

Vision théorique populaire, le Candomblé est souvent représenté comme étant une religion féministe. Sans toujours aller aussi loin, les conceptions qui posent la religion afro-brésilienne comme étant positive pour les femmes assurent que le fait de pratiquer permet un moyen d'émancipation pour les femmes. Espace féminin ou espace possible pour les libertés que les femmes peuvent avoir, la religion est décrite ainsi par une myriade d'auteurs tels que Garcia-Navarro (2013), Souza Lobo (1991) et Landes (1994 (1947)). D'autant plus que les femmes ont accès au sacerdoce et aux positions d'autorité religieuse, contrairement aux autres religions monothéistes présentées au chapitre I. C'est donc pourquoi nous avons intitulé cette section par et pour les femmes, puisqu'elles sont constitutives des éléments les plus pratiques aux éléments les plus spirituels de la religion et du quotidien des autres pratiquants. Les femmes que nous avons rencontrées ont été tout de même nombreuses, dix-huit, à décrire le Candomblé comme étant une religion qui leur permettait une valorisation. Concept large, la valorisation peut aller d'élément théorique peu pratique à une domination des femmes sur les hommes par l'entremise de la religion. Difficilement quantifiable, la notion de valorisation est intéressante et novatrice pour une religion, surtout en modernité.

Quoi qu'il en soit, nous pensons que la pensée présente, de domination des femmes dans un contexte religieux et aussi au quotidien, est pertinente pour bien comprendre comment le Candomblé peut être perçu sur une gamme d'extrêmes et, même, de ressemblances. La possibilité comme Kadya Tall (2002) l'a exprimé de montrer une certaine vision de la

religion est probable. De plus, la majorité des femmes ont témoigné du fait qu'elles se sentaient valorisées par la religion, mais seulement deux femmes ont affirmé que les femmes dominaient les hommes par la pratique du Candomblé. Ces femmes pouvaient être extrêmement conscientes de la préservation de cette vision féministe de leur religion. L'une d'elles nous a même dit que «cette recherche est très intéressante, vraiment dans l'esprit du Candomblé<sup>59</sup>» [Entr. L]. Son engouement pour la recherche nous a ouvert de nombreuses portes. Elle semblait trouver que la religion qu'elle pratique méritait ce genre d'attention féministe, parce que c'est ce qu'elle ressentait profondément par rapport aux possibilités laissées aux femmes par la pratique du Candomblé. De plus, elles appartenaient au même *terreiro*, ce qui peut expliquer leurs sentiments semblables par rapport à la valorisation des femmes pratiquant leur religion. Il faut cependant noter que d'autres femmes de ce temple religieux n'ont pas eu le même type de remarques en matière de valorisation des femmes. Possiblement assise sur une conception historique du Candomblé qui avait été organisé en trois *terreiros* à Salvador de Bahia par des femmes, cette vision porte également en elle-même les valorisations spirituelles des femmes. Ayant plus de rôles au sein de la religion, étant plus nombreuses comme *yálorixás* que les *babálorixás*, étant plus initiées que les hommes, les femmes jouissent d'obligations, certes, mais également d'un rôle plus important que les hommes. La religion permet donc une valorisation qui met le respect des femmes à la base de toutes pratiques, ce qui amène une certaine hiérarchisation potentielle des genres en faveur de celles-ci.

Contredite, cette vision est cependant d'un intérêt certain, car il permet de voir comment une hyper valorisation des femmes dans leurs rôles spirituels peut être jumelée à une individualisation des choix. En outre, les femmes sont également hyper valorisées dans leurs choix contraceptifs, où elles sont seules à choisir. Personne n'intervient directement dans leur décision. Associées ensemble ces deux positions amènent une vision libératrice et émancipatrice du Candomblé pour les femmes. Ces dernières ont contribué grandement à l'établissement de la religion dans la région, ce qui peut expliquer bien des constats actuels.

---

<sup>59</sup> *Esta pesquisa é muito interessante, realmente no espírito de Candomblé.*

En plus de la revalorisation du Candomblé comme agent mobilisateur dans les années 1980, où, comme nous l'a dit une de nos participantes «sans Candomblé, il n'y a pas de mouvement noir<sup>60</sup>» [Entr. L], la religion est également axée sur l'importance d'Iemenja. Figure de protection pour les marins, elle est également adoptée par les femmes comme un symbole de féminité idéalisé. Les traces nombreuses de présence féminine à l'intérieur de la religion confirmeraient cette vision. Les femmes libres de vivre leur vie comme elles l'entendent sont également sorties des pressions sociales, ce qui leur permettrait un mode de vie tel que présenté par l'égalité des genres dans la section précédente. Améliorée selon nos participantes, cette vision sous-entend un contrôle féminin des relations hommes/femmes, ce qui rééquilibrerait les événements historiques concernant les dominations masculines multiples vécues au Brésil comme ailleurs (Corossacz, 2004).

Reprenant en effet une posture de revalorisation également de l'africanité, une telle valorisation des rôles féminins est possible. En se distinguant par un héritage différent, les personnes noires se considèrent hors des jeux de pouvoir associés aux anciens colonisateurs. Ainsi, tel que le propose Capone Laffite et Lyall Grant (2010), la valorisation noire des mouvements noirs, dont féministes, passerait par la valorisation d'un mode originel des personnes pratiquant le Candomblé. Le mode de vie africain initial des tribus ayant apporté leurs croyances et leurs pratiques traditionnelles dans la construction du Candomblé serait jugé favorable aux perversions causées par la domination coloniale. La négritude serait notamment une des qualités essentielles à cette possibilité de retourner à des sources plus «nobles», d'où l'intérêt d'interroger des Bahianaises s'identifiant comme étant noires. Partant donc de ces valorisations cohabitant, le Candomblé permettrait un véritable moyen d'émancipation pour les femmes qui le pratiquaient, moyen d'émancipation qu'aucune autre pratique féministe ne saurait permettre, étant donné le manque de place fait aux femmes noires dans les mouvements traditionnels féministes (Capone Laffite et Lyall Grant, 2010).

Autre élément à prendre en compte, cette totalité nous a été présentée comme vision mobilisant les femmes autour du Candomblé, comme actrices impliquées, mais également comme personnes ciblées directement par la pratique de la religion. Les

---

<sup>60</sup> *Sem Candomblé, não há movimento negro.*



hommes ne sont pas laissés pour compte, ils doivent cependant se rappeler leurs racines mères (Daly, 1993 (1973)), l'Afrique et les femmes qui leur ont donné naissance. Une autre vision de l'équilibration des relations hommes/femmes est ainsi proposée. Les femmes présentant ce type de vision proposent un rééquilibrage des relations hommes/femmes qui socialement n'est pas permis. Les femmes ont donc besoin de plus en place qu'elles en ont dans le reste de la société pour rectifier la situation, ce qui représente potentiellement une réussite de la théologie féministe par le Candomblé.

#### 6.6. Candomblé, agent de reproductions sociales

Il faut noter de prime à bord que les femmes nous ont présenté une vision particulière de leur religion, c'est-à-dire que deux participantes ont mentionné la normalité de leur religion. Le Candomblé, comme toutes les religions, a ses règles, ce qu'on appelle, notamment, les obligations, «si quelqu'un fait une obligation, qui signifie sans relations sexuelles, boire ou sortir<sup>61</sup>» [Entr. L], même si «le Candomblé n'est pas une religion dogmatique<sup>62</sup>» [Entr. L]. Sinon, «le Candomblé est pour tous, c'est une vie normale<sup>63</sup>» [Entr. L]. Bien que les rites et rituels soient considérés comme étant «géniaux<sup>64</sup>» [Entr. O], il a été rajouté que : «les personnes pensent que c'est le carnaval, mais il (le Candomblé) est basé sur la foi.<sup>65</sup>» [Entr. L], ce qui est très révélateur de ce que les pratiquantes pensent de la perception sociale envers leur religion. Vision négative, une autre participante nous a aussi dit que la religion était en dehors des débats homme/femmes, où chaque genre est l'un contre l'autre, «une chose qu'est la lutte de la société pour l'égalité politique et salariale entre les hommes et les femmes, mais ce militantisme n'est pas présent à l'intérieur du Candomblé parce que les rôles sont bien définis<sup>66</sup>» [Entr. D]. Cette conception est intéressante, car les pratiquantes défendent et

---

<sup>61</sup> *Se alguém fizer uma obrigação, que significa sem amor, beber, sair.*

<sup>62</sup> *O Candomblé não é uma religião dogmática.*

<sup>63</sup> *Candomblé é para todos, é uma vida normal.*

<sup>64</sup> *Rituais são bonitas.*

<sup>65</sup> *Pessoas pensam que o carnaval, mas é baseada na fé.*

<sup>66</sup> *Uma coisa é lutar na sociedade pela igualdade política e salarial entre homens e mulheres, mas essa militância não cabe no candomblé porque os papéis já estão bem definidos.*

valorisent leur religion face au reste de la société. Sa différence étant basée sur sa matrilinearité, «le Candomblé est un matriarcat, différent de l'Église catholique dans pour laquelle les femmes n'ont pas de rôles importants<sup>67</sup>» [Entr. N] et sa tradition orale, «c'est la femme qui détermine le plus les connaissances sur la religion qui est transmise par la tradition orale<sup>68</sup>» [Entr. N]. Cependant, certaines limitations semblent possibles dans cette défense du Candomblé comme religion totalement sortie des pressions sociales ou des idéaux brésiliens modernes.

Après avoir présenté cinq associations des unités de sens relevées de la valorisation des femmes et de la stérilisation, les perceptions que nous avons ici classifiées en types de Candomblé perçus sont édifiantes pour permettre une première synthèse sur les reproductions sociales reprises par les visions présentées. En effet, le portrait que nous avons ainsi fait permet de donner du poids à telle ou telle vision plus minoritaire. Par exemple, les visions du milieu ont été beaucoup plus populaires que les deux extrêmes que sont le Candomblé hiérarchique ou le Candomblé par et pour les femmes. La vision sur la complémentarité et le choix du couple a été le plus populaire. Enrichissante pour les études faites sur la religion afro-brésilienne jusqu'à présent, l'équilibre des relations hommes/femmes par leur complémentarité et la bonne entente du couple dans les décisions contraceptives composent la vision la plus observée dans notre étude.

Basant notre analyse sur ce résultat, il devient évident pour nous que le Candomblé n'est pas aussi «féministe» qui le prétendent certaines (Landes, 1994 (1947); Souza Lobo, 1991) ou, du moins, qu'il repose sur un type de féminisme propre à l'époque de sa formation en temple, soit la complémentarité des genres, posture encore très partagée aujourd'hui. Comme le savoir est passé oralement, malgré certains écrits et dictionnaires en youruba, la situation peut être plus facilement expliquée. En outre, une meilleure conservation des principes d'origine peut être possible, et ce, malgré une certaine présentation du Candomblé comme étant plus «moderne» que cela. Plus récent que d'autres religions et plus modernes, certes, la religion semble également reprendre des

---

<sup>67</sup> *O Candomblé é um matriarcado, diferente da igreja catolica em que as mulheres, não tem cargos mas importantes.*

<sup>68</sup> *A mulher é quem detemernado mais conhecimento sobre a religião e e quem passa a tradição oral.*

postulats sociaux intéressants. Le type de Candomblé le plus représenté par nos participantes démontre à plusieurs égards comment le Candomblé est en fait en diapason avec la société brésilienne et ses lois.

La complémentarité est la représentation la plus populaire au Brésil, comme à bien d'autres endroits, de ce que devraient être les relations hommes/femmes, «pour notre religion, toutes les tâches sont importantes, chacun a son rôle<sup>69</sup>» [Entr. K]. Loin d'être récente comme théorie féministe, cette vision du monde repose fondamentalement sur la croyance en des rôles spécifiques, qui doivent généralement être divisés entre les hommes et les femmes, qui forment l'unité valorisée par ce type de conception du monde. Traditionnelle, cette vision est cependant en accord avec les antiféministes (Descarries, 2005) qui redoutent un féminisme trop virulent qui causerait une «domination des femmes sur les hommes». La vision où la «domination des femmes» se fait possible et insouhaitable est très répandue au Brésil (Bozon, 2005 : 366). Les femmes doivent demeurer féminines, ce qui leur serait empêché par une trop grande mobilisation féministe, ce qui est loin d'être possible au Brésil par sa législation et la mentalité générale qui y règne. Le Candomblé est une religion qui reprend ce genre d'idées véhiculées socialement. Partant de cette conception sociologique de la religion comme nous l'avons proposé à notre introduction (Durkheim, (1968 (1912)), le Candomblé reprend volontairement ou non les principes véhiculés à l'intérieur de la société. Les éléments explicatifs de cette conception peuvent reposer sur des éléments sociaux de pauvreté qui alimentent ce type de pensées (Agier, 1989; Bozon, 2005). La féminité et les rôles genrés sont vus d'une certaine manière dans les endroits plus pauvres. Ces difficultés socio-économiques expliquent l'hyper polarisation de la féminité et de la virilité comme étant complémentaires. Aussi extrêmes qu'ils soient, ces modèles sont pourtant faits pour être ensemble étant donné leurs forces et faiblesses respectives. Construit sur une base solide, cette idéologie ressort dans la religion. Mouvement possible depuis les volontés émancipatrices pour les femmes noires pratiquant le Candomblé, la religion a pu se transformer ou, voire, demeurer, inchangée, malgré ce que les féministes auraient voulu construire de leur religion.

---

<sup>69</sup> *Na nossa religião, todos os cargos são importantes. Cada um tem o seu papel.*

Il faut également expliquer les nombreuses difficultés de survie qu'éprouve le Candomblé. Bien qu'il ait regagné en notoriété, sa popularité nationale reste faible (autour de 1,5% (IBGE, 2014)). La religion afro-brésilienne a, à travers le temps, perdu des adeptes qui ont finalement préféré le christianisme. Aujourd'hui les mouvements évangéliques sont de plus en plus populaires et luttent souvent contre le Candomblé qui est perçu comme étant farfelu et tribal. Comme le fameux projet de loi voté le 17 mai 2017 le démontrait, cette lutte initialement religieuse avait également une base solide dans le reste des sphères sociétales. Le Candomblé n'en était pas à sa première menace d'extinction et n'en est certainement pas à sa dernière. Ce type de climat social peut possiblement amener la religion à se présenter de manière plus discrète et plus en harmonie avec les postulats sociaux. En d'autres mots, les dangers latents auxquels fait face le Candomblé peuvent amener ses pratiquantes à vouloir, à présenter et à penser la religion comme étant complémentaire et moins révolutionnaire.

Il faut certainement prendre ce contexte de terrain en compte pour comprendre les contraintes possibles que la religion vit. Il se peut également que la situation ne soit pas parfaitement celle décrite, c'est-à-dire que la religion serait simplement le reflet de la société sans aucune volonté d'adaptation de postulats plus révolutionnaires, ce qui s'inscrit tout de même en modernité. Ce type de position expliquerait le haut taux d'acceptation de la complémentarité au niveau relationnel sexuel. Effectivement, la vision dans laquelle un couple est l'unité à prendre à compte dans la Planification familiale démontre l'importance donnée à la complémentarité des hommes et des femmes pour ne former qu'une unité, une famille. Restreignante comme unité, tel que nous l'avions mentionné, la place des hommes dans le contrôle sexuel des femmes est réelle, tel que véhiculée dans la société dans les perceptions recueillies sur les types de Candomblé. Ce faisant, la légitimation de la loi sur l'accord du partenaire qui demeure inchangée depuis 1996 (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI, ajout loi 9263) est revalorisée à travers les perceptions recueillies auprès de nos répondantes.

Il est évident que les éléments d'analyse présentés jusqu'ici n'ont pas été évoqués de manière à les hiérarchiser, mais de distinguer les différences entre elles. Nous présentons les différentes visions sur la religion, comme nous le ferons plus spécifiquement sur

l'émancipation et la stérilisation. Partie analytique, ce chapitre a pu permettre une ouverture vers les deux grandes thématiques de notre recherche tout en avançant dans les analyses liées à notre question de recherche, - *est-ce que la religion peut s'avérer une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?*. Nous avons pu progresser vers nos analyses thématiques tout en permettant un enrichissement des connaissances liées aux perceptions des pratiquantes sur le Candomblé. Le montrant à la fois comme un instrument de revalorisation de la maternité et de la procréation et à la fois comme instrument d'hyper-valorisation des femmes, les perceptions ont pu montrer la complexité de la religion tout en montrant comment le vécu de chacune intervenait dans les perceptions religieuses. Extrêmement riche comme présentation des types de Candomblé perçus, la religion n'est plus seulement figée à une vision unifiée de l'émancipation. Des différences de définition individuelles ou, encore, d'autres visions que celles préconisées par plusieurs théoriciennes de la religion (Landes, 1994 (1947); Selka, 2005; Washington, 2005, etc.) sont présentées à l'intérieur de ce chapitre. Cela montre les multiples inscriptions du Candomblé en modernité, puisqu'il s'en détache et s'y rattache socialement selon les enjeux ou les visions. Ce qui rappelle également la conception d'une émancipation possible dans un certain entre-deux (Dubesset, 2008), que nous avons présenté au chapitre III et qui teinte également le chapitre suivant.

## CHAPITRE VII

### CANDOMBLÉ, ÉMANCIPATION ET STÉRILISATION

À l'intérieur de ce septième chapitre, nous développons les conclusions de notre analyse sur les perceptions des participantes de notre étude sur l'émancipation et la stérilisation. Partant des unités de sens ressorties au chapitre V et les types de Candomblé perçus relevés au chapitre VI, nous avons relevé six grands constats concernant l'émancipation que nous présentons ici, suivi d'une analyse sur les mouvements de reproductions et de contestations sociales. Nous présentons donc nos considérations sur la valorisation des femmes, les relations hommes/femmes, les perceptions voulues, les teneurs des perceptions négatives, la complémentarité et le rôle de la religion. À l'intérieur de ce dernier chapitre, nous présenterons également sept sections sur les perceptions de nos participantes sur la stérilisation : la ligature des trompes, la vasectomie, les problèmes liés à la recherche sur la stérilisation, l'avortement, le rôle de la religion procréative, le rôle de la religion ouverte et compréhensive ainsi que les mouvements de reproductions et de contestations sociales. Apports permis par notre type d'entrevue semi-dirigée, nous verrons la richesse que ces présupposés nous apprennent sur les perceptions des femmes, sur le Candomblé et sur la société brésilienne en général. Comme nous l'avons présenté au chapitre III, l'exemplification du vécu d'Iemenja devrait illustrer les ambiguïtés présentes dans les conceptions sur l'émancipation et la stérilisation, ce que nous reprenons ici dans nos analyses finales. À l'intérieur de ce dernier chapitre, nous ferons un tour critique des possibilités émancipatrices et contraceptives pour avoir l'idée du rôle du Candomblé dans la vie de ses pratiquantes en modernité. Ce faisant, nous devrions être en mesure d'avoir une autre parcelle de réponse

à notre question de recherche, à savoir- *est-ce que la religion peut s'avérer être une avenue d'émancipation pour les femmes en contexte de modernité?*.

### 7.1. Candomblé et émancipation

Nous verrons d'abord les éléments d'analyse relevés à partir des réponses obtenues aux questions sur l'émancipation des femmes. Nous questionnerons et définirons un type de valorisation faite principalement autour du concept de complémentarité. Nous gardons certaines réserves quant aux intentions réelles de nos participantes par rapport à leur religion tel que suggéré par Kadya Tall (2002), bien que nous croyons aux propos honnêtes de nos répondantes. À la fin de cette section, nous reprenons les dimensions présentées et questionnons les reprises et les rejets sociaux du Candomblé.

#### 7.1.1. Valorisation des femmes

Bien que des nuances puissent être apportées à chacune des extrémités des perceptions recueillies, la plupart des femmes ont répondu positivement quant à leur sentiment de valorisation en tant que femmes pratiquant le Candomblé. Nous passerons ici en analyse les éléments sous-entendus potentiellement par leur valorisation étant donné les unités de sens recueillis. Dans un souci de maintien de la plus grande objectivité possible, nous ne valorisons certainement pas un type d'émancipation ou de valorisation des femmes. Le sentiment de valorisation est complexe comme l'a étudié Codol (1981). Il n'y a pas un type de valorisation, mais des valorisations multiples et pour chacune. Dans ses études, le sentiment de valorisation passe par un certain accomplissement personnel qui est intimement lié aux perceptions. Comme nous travaillons avec les perceptions, nous ne comptons pas remettre en question chacune des affirmations de valorisation, et ce, peu importe leur nature. D'où le fait également que nous n'avons pas voulu savoir comment elles se sentaient valorisées spécifiquement.

Dans notre cas d'étude, les travaux présentés sur les courants et les mouvements féministes brésiliens au chapitre II ont démontré l'importance de la mobilisation féministe religieuse. Phénomène bien établi au Brésil, étant donné le contexte de dictature, il n'est pas étonnant de voir à quel point les femmes se sont senties valorisées par une religion dite féministe. Confirmant plusieurs textes dont ceux de Matory (2005), Sterling (2010) et Washington (2005), beaucoup de femmes interrogées ont déclaré se sentir «très valorisées<sup>70</sup>» [Entr. E]. En d'autres mots, les femmes qui se sentaient valorisées par leur religion l'exprimaient avec beaucoup de passion et de conviction. Élément à prendre certainement en compte étant donné l'ampleur du phénomène.

En effet, le nombre de femmes se sentant valorisées a démontré que les femmes avaient davantage tendance à voir leur religion positivement par rapport à leurs possibilités émancipatrices ou, du moins, en tant que pratiquantes de sexe féminin. Le fait d'être femme est central dans la perception de valorisation. Les femmes pouvaient ne pas penser directement à leur émancipation en général, mais pouvaient avoir en tête une vision plus traditionnelle des femmes, passant possiblement par l'image qu'Iemenja représente à leurs yeux. Elles pouvaient donc se sentir revalorisées dans un rôle plus traditionnel de femmes, ce qui peut être en réaction à une société changeante. Certaines féministes comme Héritier (1996) et Badinter (1986) abordent justement dans ce type de définition claire des rôles attendus de chaque genre. De plus, les éléments religieux associés à la vénération des divinités telles qu'Iemenja peuvent expliquer l'importance de cette vision pour nos participantes qui prenaient toutes très à cœur leurs engagements religieux. Elles ont pu également apprécier la grande place des femmes à l'intérieur de la religion. La participation active des femmes dans une religion, où le chef spirituel peut être autant masculin que féminin, assure probablement une confiance en la religion comme espace compréhensif pour les femmes.

Les femmes ont pu tout autant se sentir valorisées en tant que personnes, c'est-à-dire qu'elles ont pu y voir une valorisation individuelle étant donné, par exemple, la taille des communautés et «le chemin individuel (qui leur) est montré<sup>71</sup>» [Entr. N]. Elles peuvent

---

<sup>70</sup> *As mulheres são muito valorizadas.*

<sup>71</sup> *Mostram o caminho individual.*



sentir qu'elles y ont une place importante, puisqu'elles peuvent aider et soutenir une communauté à laquelle elles appartiennent. Le sentiment d'appartenance est certainement un sentiment puissant d'accomplissement comme l'a montré Codol (1981). En outre, l'adhésion à un groupe peut permettre un lien fort que certaines qualifient de «famille spirituelle» comme il a été le cas pour une des participantes qui n'avait pas d'enfants biologiques. L'esprit communautaire peut prendre également un sens particulier pour les femmes noires de Bahia étant donné les conclusions faites sur les populations plus démunies. Comme le montrent Agier (1989) et Bozon (2005), des conditions socio-économiques moins favorables peuvent resserrer les liens communautaires, dont ceux religieux. La foi prend d'ailleurs une place plus importante dans un tel contexte selon les deux auteurs (Agier, 1989; Bozon, 2005). Les femmes ont pu se sentir valorisées et émancipées par leur pratique du Candomblé. En effet, pour certaines qui prônaient une hyper-valorisation des femmes et une domination des femmes sur les hommes, la religion permet un véritable mode de vie et mode de pensée pour assurer une place aux femmes. Luttres sociales importantes possibles grâce au Candomblé ou encore résistance à des courants contraires au Brésil, cette vision valorise une conception différente des relations hommes/femmes, certes, mais également les moyens concrets et spirituels d'aspirer à une émancipation des femmes qui seraient toujours en décalage avec le reste du pays. Multiples sont les possibilités d'émancipation, mais multiples sont aussi les perceptions sur les mouvements sociaux que peut contenir ou sous-entendre le Candomblé. En d'autres mots, le fait de revenir à une certaine conception de ce que les femmes devraient être ou encore à une redéfinition d'un mode religieux d'émancipation et de valorisation féminine sont tous deux, bien que possiblement contraires ou complémentaires, source d'une certaine remise en question ou d'une certaine prise de position des femmes face à la société.

#### 7.1.2. Relations hommes/femmes

Nous verrons à l'intérieur de cette section sur les relations hommes/femmes l'étendue des perceptions recueillies et leur signification. Les relations hommes/femmes peuvent être perçues de multiples manières par nos répondantes, mais une certaine unité

existait dans leur réponse sur les perceptions des implications de leur religion dans ce thème de leur vie. Tout comme pour le sentiment de valorisation que les femmes ressentaient par la pratique du Candomblé, la plupart des femmes ont ressenti un équilibre des relations hommes/femmes. Que les femmes aient pensé que l'équilibre des relations homme/femmes se définissait par une domination des femmes ou encore par une complémentarité, dix-huit femmes sur vingt ont tout de même pensé que leur religion permettait de meilleures relations entre les hommes et les femmes. De plus, les deux genres ont la même importance à cause des *orixás*.

Dans notre *terreiro*, les deux sont égaux. Tous aussi importants. Même si la femme est plus petite, elle a la même importance à cause des *orixás*. [Entr.O]<sup>72</sup>

La complémentarité est un élément qui est revenu à maintes reprises pour soutenir un modèle d'équilibre des relations hommes/femmes. Prototype par excellence selon Héritier (1996), la complétion des genres est la version généralement la plus populaire de bonne entente entre les genres. Modèle flexible ou défini, la complémentarité assure un équilibre par la reconnaissance des forces et des faiblesses de chacun. Pour ceux qui ont peur d'une mobilisation féministe trop intense qui amènerait une suprématie des femmes, cette idéologie propose une version idéalisée de ce que devraient être les relations entre les êtres humains.

Une autre constatation théorique de la complémentarité est l'idée proposée également par Badinter (1980) sur les éléments masculins et féminins qui composent chaque être humain. Comme nous l'a dévoilé une de nos participantes : «il y a un respect (dans l'homosexualité) de la partie masculine et féminine» [Entr. U]<sup>73</sup>. En d'autres mots, la croyance en l'équilibre des parties masculines et féminines de chaque personne est essentielle. Les hommes et les femmes se complètent, certes, mais les personnes homosexuelles ne rejettent pas ou ne sont pas hors de ces compléments. Sans prétendre expressément être construit dans une optique d'équilibre des relations hommes/femmes, le Candomblé sait mettre de l'avant un nombre équivalent de divinités

<sup>72</sup> *No nosso terreiro, ambos são iguais. Tener igualmente importancia. Mesmo se a mulher é pequena, tem a mesma importância por causa de orixás.*

<sup>73</sup> *Há um respeito para a conclusão do partes de homem e da mulher.*

de chaque genre, bien qu'elles puissent changer de genre. La religion est cependant vue comme étant féministe, mais davantage comme une religion qui veille à de paisibles relations entre les hommes et les femmes, comme le présente Soler (2012). Bien que cette vision soit moins populaire que la vision féministe plus mobilisée, elle est confirmée par la majorité de nos participantes. La complémentarité est l'expression qu'elles ont le plus fréquemment choisie pour décrire comment le Candomblé conceptualise les relations hommes/femmes. Plus grande richesse que l'émancipation en soi, l'harmonisation des relations genrées semblait primordiale aux participantes de notre étude.

Il faut cependant garder en tête le danger potentiel souvent associé à la complémentarité qu'est la fixation des rôles des hommes et des femmes. Plusieurs tentent de rectifier le tir en montrant comment, la complémentarité peut être en fait une source de renouvellement des idéaux associés à chacun des genres. En effet, Badinter (1986) décrit comment un couple pourrait choisir d'inverser les rôles stéréotypés selon les compétences de chacun. Le but optimal est l'accomplissement de tâches, et ce, peu importe qui les effectue le mieux comme nous l'a rappelé également nos participantes : «dépendamment des *terreiros*, les hommes font des sacrifices animaliers, de l'administration des foies. Les femmes sont des filles des saints, les femmes chantent, dansent, font à manger, éduquent, se sont des femmes. Il y a des *terreiros* où les hommes font à manger<sup>74</sup>» [Entr. U]. Il faut tout de même relativiser les possibilités réelles de redéfinition des rôles genrés à l'intérieur d'un modèle basé sur la complémentarité, étant donné la naturalisation et l'éducation sociale sur les rôles de chacun.

Il est également intéressant de voir comment la domination des femmes sur les hommes a également été choisie par deux femmes pour décrire comment un rééquilibrage des relations hommes/femmes était possible par la pratique du Candomblé. Perceptions totalement différentes en plusieurs points de celles sur la complémentarité, la vision où les femmes sont les grandes gagnantes de la pratique du Candomblé par leur place considérable était majoritaire jusqu'à présent (Landes, 1994 (1947); Souza Lobo, 1991; Selka, 2005; Washington, 2005). Vision fixée dans une reconnaissance d'un problème

---

<sup>74</sup> *Depende das casas. Os homens fazem sacrificios de animais, a administração, às vezes. As mulheres são de santos. As mulheres lata cantar, dançar, fazer a comer, educar, são mulheres. Existem terreiros onde os homens fazem comida.*

social de domination patriarcale au Brésil, la dénonciation sous-jacente à un tel contexte remet la société brésilienne en question. Proche des idéaux féministes des années 1960 à 1980 au Brésil, cette vision met l'accent sur le contexte social machiste laissé par une dictature militaire (Teles et Leite, 2013). Reprenant ce genre de pensée, les femmes trouvent donc un «refuge» (Harding, 2003) imperméable aux aléas sociaux et politiques pour dénoncer les écarts entre les hommes et les femmes. Il est aussi évident que les autres femmes interrogées, celles qui ont parlé de complémentarité, se sentaient probablement moins valorisées par la société brésilienne en général, bien que cette question ne leur fût pas posée. Quoi qu'il en soit, et ce, peu importe la vision sur les relations hommes/femmes, nos participantes ont toutes mentionné qu'elles ne trouvaient pas leur religion prescriptive au cours de leur entrevue. En d'autres mots, elles ont réitéré l'importance du respect, de l'amour de Dieu et de l'équilibre hommes/femmes : «le respect, parce que tout le monde est en la maison de Dieu. Tout le monde est respecté, parce que ce qui doit être fait dans Sa maison n'est pas spécifié. Grâce à Dieu.<sup>75</sup>» [Entr. C].

### 7.1.3. Perceptions voulues

À l'intérieur de cette section-ci, nous nous attarderons aux mises en garde, souvent mentionné dans notre thèse, de Kadya Tall (2002) concernant les perceptions voulues quant à la perception du Candomblé. Probablement une des seules considérations scientifiques sur le travail sur la religion afro-brésilienne, l'importance est capitale dans l'obtention des perceptions sur l'émancipation des femmes.

Tel que discuté par l'auteure dans *Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia* (2002), les femmes pouvaient vouloir réaffirmer une certaine vision positive de la religion. Se sentant également valorisées par ce genre de réponse dans leur dévotion religieuse, les femmes ont pu intentionnellement tenir un discours présentant leur religion sous cet angle particulier.

---

<sup>75</sup> *Respecta. Porque todo mundo e a casa de Deus. Todo mundo respeita. O que acontece com a Casa não é especificado. Graças a Deus.*

L'auteure mettait en garde contre «les inventions apportées par l'élite sacerdotale [qui] ont été renforcées, voire légitimées par le pouvoir d'écriture des anthropologues qui leur ont plus ou moins consciemment servi de caution.» (Kadya Tall, 2002 : 456), une des grandes conclusions de son travail. Ne dénonçant pas les possibilités féministes réelles derrière une vision émancipatrice et d'équilibre des relations hommes/femmes, elle invite à repenser davantage les pensées militantes noires en axant son travail anthropologique sur les perceptions complexes liées à la pratique religieuse. La question demeure : pourquoi les femmes voudraient-elles perpétuer une telle image? Les raisons sont multiples. D'abord, elles peuvent simplement y croire et le ressentir. Nous ne nierons certainement pas que cela soit possible, surtout que nous reposons partiellement notre travail sur la représentation religieuse associée à la psychologie sociale (Hervieu-Léger, 2014). De toute manière, même si cela s'avérait faux, changer des perceptions individuelles et, possiblement, entretenues collectivement peut s'avérer ardu et infructueux.

Ensuite, les femmes peuvent avoir envie de protéger leur religion qui est parfois attaquée par d'autres acteurs de la société brésilienne. Leur religion comptait énormément dans leur vie et plusieurs des participantes ont eu la générosité de nous informer sur une multitude d'aspects entourant leur foi, leur pratique et leur vie, débordant de loin le cadre de notre thèse, mais enrichissant énormément nos connaissances sur la religion. D'ailleurs, une plus grande accessibilité à des ouvrages scientifiques traitant sur le Candomblé était marquante pour nous qui connaissons les limites d'une recherche théorique à distance. Elles peuvent également apprécier les fondements africains de leur religion qui met l'accent sur l'importance des femmes et des mères, associées ou non. Les femmes interrogées pouvaient en effet revaloriser les aspects associés à leur négritude comme le prône les mouvements noirs présents notamment au Brésil, «quand nous devenons plus blancs, nous perdons notre valeur, notre sang, sang d'Indiens, de Métis aborigènes noirs, de Noirs<sup>76</sup> [Entr. Q]».

---

<sup>76</sup> *Quanto mais nos achamos brancos, perdemos nosso valor. No nosso sangue core sangue de indio, de caboclo, de negro.*

Volontaire ou non, nous préférons croire en la bonne foi de nos participantes dans leurs descriptions perceptuelles, nous pensons tout de même qu'un certain mimétisme social peut assurer une certaine reproduction assurant une telle vision de la religion. Le Candomblé pouvait être très innovateur initialement et durant la formation des mouvements noirs, mais il peut l'être devenu beaucoup moins, sans que les perceptions des participantes ne changent nécessairement. De plus, les dirigeants de la religion afro-brésilienne ont peut-être également eu intérêt de limiter les possibilités émancipatrices pour les femmes étant donné le contexte politique difficile et les pressions existantes. Il nous semble que le Candomblé puisse vouloir être novateur, mais qu'entre un rejet de la société et une certaine valorisation d'éléments traditionnels de celle-ci, ses possibilités sont limitées. La volonté semble cependant présente.

À moins d'intégrer des communautés pour le restant de notre vie, et encore, nous ne pensons pas que nous serions véritablement en mesure d'établir si un certain *establishment* empêche de retravailler les possibilités réelles d'émancipation pour les femmes par la pratique du Candomblé. Toutefois, il est indéniable que certaines traces concrètes peuvent à la fois montrer comment la religion peut servir à la cause féministe, qui peut être très diversifiée selon les postulats initiaux des personnes, et à la fois être un moyen de revalorisation plus traditionnelle, qui peut être également perçu comme une valorisation et une émancipation par les femmes. De toute manière, nous n'avons jamais eu pour intention de faire le procès du «niveau» de féminisme du Candomblé. Une religion n'est jamais perçue de manière uniforme, et ce, malgré l'établissement de dogmes clairs.

#### 7.1.4. Teneurs des perceptions négatives

Deux de nos participantes nous ont communiqué certains doutes et certaines réserves quant aux réelles possibilités émancipatrices du Candomblé, confirmant également les visions nuancées de Kadya Tall (2002) et de Birman (1991). Quelles sont les implications des perceptions contre la vision idéalisée de la religion afro-brésilienne? Ne remettant pas en question totalement les possibilités émancipatrices laissées par le

Candomblé, cette vision met cependant les balises pour une remise en question des postulats les plus prometteurs d'émancipation de la religion.

La place des femmes à l'intérieur du Candomblé peut être une source de fierté d'un point de vue féministe religieux, tout comme elle peut être source de pressions multiples. C'est d'ailleurs ce qu'a mentionné la femme qui pensait que le Candomblé n'était pas aussi valorisant pour les femmes qu'il ne pourrait le paraître. Doutant de la réussite du Candomblé comme religion féministe, la participante ne trouvait pas que la place supposément glorifiante des femmes l'était réellement. Elle pensait que «la valorisation est un sophisme<sup>77</sup>» [Entr. Q]. Cette vision a donc également en soi les germes d'une remise en question des luttes féministes du Brésil. La participante proposait une révision de la conception religieuse, pourtant supposée être valorisante pour les femmes. Un travail intéressant de perpétuelle lutte féministe semble donc en ressortir, ce qui pourrait certainement inspirer les mouvements féministes brésiliens, tout en allant dans le sens de Kadya Tall (2002).

Luttes non terminées, les mouvements féministes ne semblaient pas être désuets pour cette femme. Peut-être un peu désabusée par le contexte social brésilien, la femme semblait souligner l'absence de l'équilibrage des relations hommes/femmes. Ce faisant, elle a donc démontré l'utilité des mouvements féministes toujours très présents sur la scène brésilienne, dont bahianaise. Le contexte politique explique certainement l'ampleur des mouvements sociaux au Brésil. Partant de cette perspective, les mouvements féministes religieux ne sont pas non plus à balayer. Ils peuvent toujours être utiles au sein de la société. Ils peuvent également réformer les religions brésiliennes, qui peuvent très certainement s'adapter à la modernité comme le montrent le contexte (Acciari, 2012) et les propos tenus à l'intérieur des entrevues. En outre, la société brésilienne a besoin de revenir à des sources de forte mobilisation, c'est-à-dire à la mobilisation religieuse, qui ont su au fil des années demeurer les acteurs indéniables de mobilisation selon Souza Lobo (1991). L'association étant faite par d'autres participantes entre la pratique du Candomblé et la mobilisation religieuse, il semble que des améliorations de la jonction des deux peuvent toujours naître.

---

<sup>77</sup> *É um sofimento quando a gente diz que e da religao afro-brasilenao é.*

Il faut également prendre en compte l'importance du vécu dans les perceptions recueillies. Une des participantes les plus nuancées avait un parcours relationnel difficile. Elle a mentionné à maintes reprises que ses relations avec les hommes l'avaient déçue et blessée. Elle n'avait jamais senti qu'un équilibre relationnel avait été permis dans sa vie par sa pratique religieuse directement, mais elle soulignait qu'une coexistence au sein de son *terreiro* se faisait bien entre les nombreux hommes et les femmes moins nombreuses, surtout celles homosexuelles. Étonnante comme révélation, ce témoignage aborde dans le sens de Stevenson Allen (2012) dans ses travaux où elle souligne la meilleure acceptation du lesbianisme que de l'homosexualité masculine. Quoi qu'il en soit, le vécu et l'âge peuvent apporter certaines réticences ou une analyse plus nuancée, parfois, des situations relationnelles et émancipatrices du Candomblé. Nous ne généralisons pas en affirmant que toutes les participantes auraient dû avoir ce genre de propos. Il s'agit d'une histoire de vie particulière qui explique les nuances apportées. D'autres femmes interrogées, qui étaient plus âgées, ont, au contraire, trouvé que leur religion leur avait permis une grande valorisation, une émancipation en tant que femmes et un meilleur équilibrage des relations hommes/femmes.

De plus, ces deux participantes, plus dubitatives ou nuancées quant aux possibilités émancipatrices ou à l'équilibrage des relations hommes/femmes, n'ont pas nié qu'un progrès était possible ni qu'à certains égards leur religion ne leur permettait pas une amélioration de ces caractéristiques quotidiennes. Remettre en question ne signifie pas nécessairement rejeter en totalité. D'un point de vue de recherche, ces nuances et ces ambivalences amènent certainement des éléments de questionnements intéressants, bien qu'elles brisent l'uniformité des réponses en matière d'émancipation. En outre, cette conception propose une vision qui peut s'avérer très juste et très pertinente sur la religion, entre relations genrées troubles et une valorisation potentielle des femmes. Cette posture remet en question l'exactitude des positions extrêmes tout en permettant leur cohabitation.

Tout comme nous nous gardons une réserve quant aux motivations réelles de présenter le Candomblé comme une religion féministe, nous nous permettons également de reprendre le concept de Kadya Tall (2002) à l'envers, c'est-à-dire en remettant en question les



motivations réelles des visions négatives recueillies. Ces femmes peuvent être influencées par leur entourage et peuvent elles aussi tenter de présenter une forme de Candomblé jusqu'ici plutôt inédit. Leur volonté de changement peut également balayer quelque peu les possibilités émancipatrices laissées par la religion afro-brésilienne en se concentrant sur leur vécu particulier ou sur la société brésilienne dans l'ensemble.

#### 7.1.5. Complémentarité

Perception gagnante, la complémentarité, associée à l'égalité, est la forme préférée par nos répondantes pour décrire les relations hommes/femmes selon le Candomblé.

Pour le Candomblé, il y a l'égalité, parce que l'homme est important et que la femme est aussi importante. Dans notre religion, toutes les tâches sont importantes. Chacun a son propre rôle. Il n'y a pas de distinction pour moi. [Entr. K]<sup>78</sup>

Comme nous l'avons déjà mentionné ce type de perceptions peut être partagé entre des conceptions stéréotypées de ce que devraient être les hommes et les femmes et un rééquilibrage potentiel des relations hommes/femmes. C'est donc ces contradictions qui peuvent cohabiter que nous analyserons plus en profondeur. Conception stéréotypée, la complémentarité peut ramener une reproduction sociale naturalisée importante. Ce type de visions est très répandu au Brésil. Le Candomblé n'en serait donc pas plus original que la société brésilienne en elle-même. D'autres religions véhiculent probablement ce type de pensée, tel que celles présentées au chapitre I. Sans n'être que négative, la vision de la complémentarité des genres amène son lot d'interrogations et de limitations.

Dans ses travaux, Tahon (1999) montre comment cette vision du monde, majoritaire encore aujourd'hui, nuit à l'avancement de la cause des femmes. Pour une plus grande égalité entre les hommes et les femmes, il faudrait certainement repenser les relations qu'entretiennent présentement les deux genres. Se consacrer sur leurs différences biologiques pour affirmer que des différences existent peut sembler peu souhaitable d'un

---

<sup>78</sup> *Dentro do Candomblé existe igualdade, porque a homem é importante e a mulher também. Na nossa religião, todos os cargos são importantes. Cada um tem o seu papel. Pra mim não existe distância.*

point de vue du féminisme matérialiste. Reconnaître des différences de cette manière, c'est également associé un genre à certaines prédispositions, «il y a des choses que la femme peut faire, mais pas l'homme et *vice versa*<sup>79</sup>» [Entr. B]. Militant contre ce type de pensée pour faire valoir l'égalité des femmes face aux hommes, ces féministes de deuxième vague, très nombreuses au Brésil, ne sont certainement pas enchantées par cette idéologie. Allant plus loin encore, les idées queers nient totalement la différence biologique ce qui défait totalement les possibilités émancipatrices prétendues par la complémentarité. Sans tomber dans des guerres idéologiques, il semble cependant que les acquis genrés sont dangereux pour un véritable rééquilibrage des relations hommes/femmes. Chacun devrait être libre d'être ce qu'il est sans être contraint par la société de se définir d'une manière ou d'une autre, de sorte que les généralisations sur les genres deviendraient difficiles dans un monde utopique.

Les prédispositions physiques amènent également la question de la race. Comme le Candomblé est décrit comme étant proche du *Black feminism*, il semble qu'il ne devrait pas soutenir de telles pensées. Diviser les genres sur des attributs physiques semble dangereux comme la mesure de la taille du cerveau a longtemps servi à discriminer les personnes noires. Expliquer le racisme en le naturalisant par darwinisme social, théorisé par le cousin de Darwin (Touret, 2008), semble peu souhaitable pour un Candomblé qui met l'accent sur l'égalité du nombre et de l'importance des divinités masculines et féminines. À ce compte, comment le *Black feminism* et la complémentarité peuvent-ils cohabiter? D'un point de vue non biologique, les femmes peuvent trouver qu'être complémentaires aux hommes fasse sens et soit un avancement face aux pressions sociales vécues. Certains types de *Black feminism* tels que présentés par Davis (2008) et Werneck (2005), proche des visées du Candomblé, légitiment la complémentarité comme possible rééquilibrage des relations hommes/femmes.

Les femmes semblent se sentir valorisées et émancipées par un Candomblé proposant un modèle de vie basé sur la complémentarité, «des rôles sont liés, jumelés<sup>80</sup>» [Entr. O]. Certaines assises conceptuelles semblent être confortées dans une telle vision qui

---

<sup>79</sup> *Tem coisa que a mulher faz que o homen nao pode e vice-versa.*

<sup>80</sup> *Los papeles estão ligados, juntos.*

demande peu d'engagement social à l'encontre de l'ordre en place. Il n'en demeure pas moins que le rééquilibrage des relations hommes/femmes semblait préoccuper les femmes depuis longtemps. Après la dictature, les femmes ont davantage dénoncé les mouvements féministes traditionnels que les mouvements noirs traditionnels. Ne cherchant pas à se couper véritablement de l'appui des hommes dans la cause des femmes noires, le rééquilibrage semblait une bonne option. En outre, les femmes du Candomblé, peu importe leur position quant à la valorisation permise par leur religion, ont tout souligné le fait que l'harmonie était préférable à une véritable domination matriarcale, qui serait l'inverse idéal de la domination patriarcale connue. Entre ces positions aussi contradictoires et coexistantes, le rééquilibrage des relations hommes/femmes semble cependant le véritable but derrière une complémentarité partiellement ratée, incomplète ou encore insouhaitée du Candomblé.

#### 7.1.6. Rôle de la religion

Étant donné notre étude anthropologique religieuse, il est indéniable qu'il faut que nous nous attardions davantage sur le rôle du Candomblé dans l'émancipation. Question difficile, les possibilités de valorisation et d'émancipation semblent être présentes, bien qu'elles ne soient pas parfaites. Mis à part pour certaines restrictions alimentaires et également une période de retrait, propres à tout individu, masculin ou féminin, la religion afro-brésilienne nous a été décrite comme étant non contraignante par rapport au quotidien des femmes, libres de leur destinée. Certains doutes quant à la réelle liberté laissée aux femmes de choisir un mode de vie qui leur convient nous habitent. La pression axée sur la procréation semble être assez marquée selon le témoignage de nos participantes. Notion importante, la procréation semble limiter les femmes au statut de mères. Les femmes sont libres dans leur choix du moment de concevoir, elles ne semblaient pas avoir de pressions liées au fait d'être mariées avant de concevoir un enfant, contrairement à ce qui a été présenté pour les autres religions au chapitre I. Les plus vieilles générations semblaient être soumises à ce genre de pratique davantage que les femmes plus jeunes ayant des enfants. Le changement de mentalité ainsi observé au

cours des années par rapport au mariage explique, en partie, que les femmes n'aient pas mentionné l'importance du mariage avant la procréation.

Il faut dire également que le célibat ou le fait de ne pas avoir d'enfants est vécu différemment dans une religion où les chefs spirituels peuvent avoir des enfants. Il aurait d'ailleurs pu être intéressant de rencontrer plus de *babalorixás* ou de *yalorixás* pour voir s'ils avaient majoritairement tous des enfants. Un modèle de chef spirituel qui a des enfants, ne serait-ce qu'un, comme ce fut le cas pour une personne que nous avons rencontrée, montre peut-être l'exemple à suivre dans la nécessité de procréer. Régnier-Loilier (2007), qui s'est intéressé à la naturalisation du fait d'avoir des enfants, a en effet relevé que l'exemplification hiérarchique pouvait être une source d'influence, notamment pour des fidèles. La religion ne semble pas pousser les femmes vers un type d'unité familiale en particulier. Les femmes doivent procréer, mais elles ne sont pas forcément contraintes au mariage, ce qui relativise l'importance théorique du mariage présenté au chapitre III. Elles peuvent choisir de ne pas se marier ou encore de ne pas le rester. Cette importance procréative ne semblait tout de même pas gêner trois de nos participantes, sans enfant et ayant passé l'âge d'enfanter. Elles ont toutes affirmé se sentir valorisées par leur pratique du Candomblé. Aucune d'entre elles n'a mentionné avoir senti de pression pour avoir des enfants lorsque nous avons abordé le sujet de la descendance biologique.

En dehors de cette pression procréative, qui semble tout de même majeure, et, malgré une certaine preuve de cas contraires, la religion afro-brésilienne semble être un espace d'émancipation pour les femmes comme l'a dévoilé la plupart de nos participantes : «la femme est valorisée (dans le Candomblé)<sup>81</sup>» [Entr. R]. Le Candomblé est une source de rééquilibrage des relations hommes/femmes, ce qui permet véritablement un avancement pour les femmes, selon les femmes rencontrées. Au niveau sexuel, les femmes ne se sentaient aucunement contraintes par une pratique trop orthodoxe. Au-delà de la procréation, les modalités sexuelles ne semblaient pas bien définies ou importantes à nous mentionner pour nos candidates. Les femmes percevaient également la place des femmes dans la religion comme source de valorisation. Les égalités entre les genres pour

---

<sup>81</sup> *La mulher é valorizada.*

les divinités et les rôles des femmes dans le partage de la religion et dans l'accomplissement de tâches religieuses étaient des sources de fierté religieuse. Pour la plupart des femmes interrogées, la religion «valorise beaucoup, beaucoup, beaucoup la femme<sup>82</sup>» [Entr. E]. La proximité du Candomblé avec les éléments de négritude et de retour aux sources, près du *Black feminism*, explique sans doute ses sentiments. La conservation de la religion est certainement une source de valorisation et de fierté pour ces femmes pour qui «sans le Candomblé, aucune mobilisation noire n'est possible<sup>83</sup>» [Entr. L].

#### 7.1.7. Reproductions sociales

Les jeux sociaux sont très importants en matière de reproductions et de rejets sociétaux selon les perceptions obtenues par notre étude. En effet, d'un côté comme de l'autre de l'émancipation des femmes soit incomplète, complémentaire ou totale, des naturalisations sont aperçues. D'un premier abord, celui de l'émancipation incomplète, les femmes remettent en question l'ordre social établi autant celui de la société en générale que celui de son reflet dans le Candomblé. Les femmes sont donc, partiellement, en contradiction avec la naturalisation que leur religion soit un mouvement d'émancipation efficace. Elles pensent que la religion seule n'est pas suffisante pour se prémunir des idées injustes naturalisées dans la mentalité brésilienne. Ce faisant, elles se sont donc senties suffisamment libres d'exprimer leur méfiance quant à la place du Candomblé hors de la société. Loin d'être strictement novateur, leur religion est également le lieu de reproductions sociales de domination patriarcale. Ces deux femmes semblaient tout de même reconnaître les efforts faits au sein de leur religion pour tenter de limiter ce type de reproductions sociales, sans grand succès selon leurs perceptions.

D'un second abord, la complémentarité reprend essentiellement les grandes lignes des postulats populaires sociaux au Brésil. La place bien définie de chacun dans des cas de complémentarité traditionnelle laisse peu de place à l'innovation et à un rééquilibrage des

---

<sup>82</sup> *Muito muito muito muito valorizada.*

<sup>83</sup> *Sem Candomblé, nenhuma mobilização negra é possível.*

relations hommes/femmes. Bien que de leur point de vue soit plus conventionnel selon la tradition brésilienne, les femmes qui ont parlé de complémentarité ont toutes également parlé de leur sentiment de valorisation par leur pratique religieuse. Une certaine reproduction sociale bien intégrée et une valorisation, soit par complémentarité ou soit par mobilisation plus accrue, peuvent cohabiter. Il est rare de voir que les gens remettent réellement en question l'ordre établi comme l'a montré Bourdieu (1977). De plus, il est également peu probable que les gens se sentent majoritairement opprimés par les postulats de la mentalité générale, et ce, particulièrement au Brésil depuis la fin de la dictature (Bruneau, 1992 : 257).

Du dernier abord, les femmes qui se sont senties pleinement valorisées et émancipées par leur pratique du Candomblé ont également pu, elles-aussi, tomber dans une certaine reproduction sociale de la vision partagée avec les théoriciens travaillant sur le Candomblé (Kadya Tall, 2002). En outre, elles ont pu être victimes du mimétisme social concernant la vision légitime pour représenter leur religion. Elles ont également pu reprendre les postulats sociétaux brésiliens et les intégrer à leur religion, tout en les décrivant comme novateurs. Une reproduction sociale plus naturalisée en découlerait. Il est également probable qu'au contraire, ces deux femmes aient vu en leur religion une manière potentiellement salvatrice de ne pas reproduire ce qui ne fonctionnait pas dans la société par l'entremise de leur religion.

De ces trois visions, contraires et parfois jumelables, découlent une certaine vision de l'émancipation. Cette dernière est certainement une perception de chacune. Avoir le potentiel et la mise en action de le vivre en est une autre (Sen, 1998). Les femmes sont donc partagées sur une question qui n'est certainement pas simple. Il semble que le Candomblé, comme toute religion, soit traversé de mouvements à la fois inscrits dans une reproduction assurée par de nombreux mécanismes et, à la fois, dans une certaine remise en question de l'ordre établi. Cela est surtout le cas pour une religion telle que celle que nous étudions étant donné le contexte social, difficile pour ces femmes au Brésil. En marge de la société et en même temps en processus d'intégration, il ne faut pas nier les tentatives d'égalité entre les hommes et les femmes laissées par le Candomblé, «la

hiérarchie existe, propre à la culture du Candomblé, mais pas définie selon le sexe<sup>84</sup>» [Entr. H]. Des tentatives peuvent échouer ou être moins fructueuses que prévu, mais elles demeurent la preuve d'une remise en question de l'ordre préétabli.

Partant d'un parcours où la naissance d'une telle religion pouvait être une rébellion contre l'ordre établi colonial, il semble que le Candomblé ait conservé ses racines ambiguës entre intégration et rejet, surtout dans le cas qui nous intéresse sur l'émancipation des femmes. Un certain équilibre peut sembler en naître, car entre acceptation et déni des apports sociétaux majoritaires, une existence peut être conservée. Primordiale pour une religion où chaque lieu de culte a sa propre teinte et donc sa propre conception de l'émancipation, la préservation peut être en soi vue comme une importante source d'émancipation pour les personnes, principalement noires, qui pratiquent le Candomblé. En plus, la religion permet une certaine forme d'émancipation pour les femmes qui en sont des adeptes.

Notre présentation permet une vision modérée quant aux postulats habituels sur l'émancipation permise par le Candomblé pour les femmes qui le pratiquent. Ces nuances multiples ont pu mettre en lumière l'amalgame fait entre complémentarité et égalité, en raison de l'importance de l'équilibrage des relations hommes/femmes. Véritable élément central pour les pratiquantes, la société ne permet pas un équilibre des liens entre les deux genres, ce que leur religion leur offre. Ce genre de conception montre comment, malgré les reprises sociétales importantes sur les rôles attendus de chacun, une contestation sociétale est faite par la pratique du Candomblé. Nuancées par le fait que toutes les femmes ne se sentaient pas valorisées par leur religion, les perceptions recueillies ont tendance à placer la religion au-dessus de la société pour la gestion saine des relations hommes/femmes en valorisant les femmes, soit dans un rôle traditionnel maternel, dans la plupart des cas, soit comme choisies spirituelles au-delà des hommes, dans certains autres cas, comme le proposent Bebe (2008), Kujawski (2008) et Lipschitz (2008) pour les femmes juives (voir chapitre I).

---

<sup>84</sup> *A hierarquia e definida pelo tempo, pela experiencia.*

## 7.2. Candomblé et stérilisation

À l'intérieur de cette dernière section analytique, nous nous concentrons sur la ligature des trompes, certes, mais également sur la vasectomie et l'avortement, qui sont ressortis de nos entrevues semi-dirigées. Les discussions autour de ces moyens contraceptifs ont fait ressortir des problèmes d'éducation sexuelle déjà relevés par Meloni Vieira et Ford en 1996, mais qui semblent être toujours actuels. Les éléments contradictoires présentés sur la religion la montre complexe, mais également dans un entre-deux procréationniste et moderne.

### 7.2.1. Ligature des trompes

D'abord, la ligature des trompes semblait bien acceptée par notre population cible. Cette acceptation, davantage qu'une simple tolérance, nous a été mentionnée à maintes reprises.

Le Candomblé n'intervient pas, non, non, c'est une décision de chacune. La religion accepte, elle accepte toutes les opinions, même si elles ne sont pas traditionnelles, elles seront respectées. [Entr. E]<sup>85</sup>

Les femmes ont toutes affirmé que cette forme de contraception ne nuisait pas à leur vie et que, généralement, leur religion n'interférait pas dans leur processus décisionnel contraceptif. Par les entrevues que nous avons faites, nous avons pu comprendre que les femmes interrogées ne voyaient pas la ligature des trompes négativement, puisqu'elle ne nuisait pas à leur devoir procréatif. Une femme pourrait avoir une famille et décider de se protéger de grossesses éventuelles en ayant recours à cette mesure contraceptive. Selon nos candidates, les femmes ne nuisent pas réellement «à la famille» de cette manière.

De plus, une certaine sacralisation du nombre «un», peut-être par l'exemplification du vécu d'Iemenja, existe. Les femmes valorisent énormément le fait d'avoir un enfant, nombre minimal comme nous y reviendrons. Cette donnée minimale est également vue

---

<sup>85</sup> *Candomblé não interfere, não, não é uma decisão de cada uma. Religião aceita, ela aceita todas as opiniões, mesmo que não é tradicional, ele será respeitado.*



comme un seuil à atteindre au cours de sa vie, les possibilités sont multiples après. On peut penser qu'elles le sont tout autant au niveau sexuel. La mesure bien acceptée par les pratiquantes du Candomblé semble revitaliser les théories qui mettent l'accent sur l'hyper-responsabilisation des femmes par l'utilisation principalement féminine des moyens contraceptifs. Des auteurs et des activistes se sont penchés sur la question qui est souvent perçue de cette manière négative, notamment par les activistes du *Black feminism* (Davis, 2008; Crenshaw, 1989; Collins : 1991). En effet, Davis (2008) est très sceptique quant à l'utilisation des moyens de contraception en général, mais également lorsqu'il ne responsabilise sexuellement que les femmes.

Comme le montrent les travaux de Rios et al. (2011), le travail est majeur pour sensibiliser les populations brésiliennes sur les problèmes liés aux relations sexuelles non protégées. La grossesse peut être une conséquence d'un rapport sexuel, mais les maladies transmises sexuellement, tel que le VIH, comme il est le cas particulièrement pour les populations noires défavorisées, peuvent l'être tout autant. Les femmes sont tout autant responsables que les hommes dans la protection à un sens procréatif, mais également à caractère sexuel. Le contrôle dans les naissances demeure surtout féminin. Les femmes sont donc également, selon un certain potentiel, valorisées par une telle conception, puisqu'elles sont les maîtres de leur destinée sexuelle. Bien évidemment, la loi n'est pas faite de cette manière, mais les femmes célibataires sont, quant à elles, capables de choisir seules un moyen contraceptif qui leur convient, tel que la stérilisation, ce qui explique peut-être la baisse du taux de mariage en plus d'être potentiellement conditionné par la modernité. Cette mainmise peut être négative, comme nous l'avons vu, mais elle est également valorisante pour les femmes qui peuvent avoir le plein contrôle sur leur corps selon les perceptions de nos participantes, abstraction faite de la loi bien évidemment. Partant de cette brèche possible, les femmes interrogées semblaient sentir qu'elles étaient valorisées par leur religion, et ce, également dans leurs prises de décision contraceptive. Aucune femme ne semblait voir de problème à ce qu'une femme décide d'avoir recours à la stérilisation, vu comme un certain contrôle sur leur sexualité et sur leur vie. Comme nous l'a dit une de nos participantes, «cela ne causait aucun problème

pour ma spiritualité<sup>86</sup>» [Entr. Q]. Trouvant que sa famille était déjà nombreuse et complète, une femme que nous avons interrogée a décidé d'y avoir recours, et ce, avec ou sans le consentement du père de ses enfants.

L'entêtement de cette femme est bien sûr valorisant d'un point de vue individuel. Cependant, deux problèmes semblent surgir de cette exemplification. Il faut dire que généralement, pour les autres participantes, la décision contraceptive semblait surtout venir des femmes, mais pouvait être teintée de l'apport des autres acteurs importants de leur vie comme nous l'ont dévoilé quatre participantes. Ensuite, les femmes semblent également être dans une dynamique où elles sont soumises à l'accord de leur conjoint ou amenées à se séparer de leur conjoint s'ils ne veulent pas qu'elles se fassent stérilisées. Une telle conception légale justifie la pression sociale mise sur les femmes pour satisfaire les besoins de leur conjoint, mais également deux options extrêmes voire, dramatiques, de concevoir la contraception où une association contraception-séparation est faite. Ce type de vision est totalement délié de l'enjeu véritable derrière la contraception. La stérilisation semble être le moyen contraceptif le plus naturalisé de la culture contraceptive des femmes de Salvador de Bahia. Source d'émancipation comme de contrôle potentiel, l'entre-deux peut laisser une certaine liberté contraceptive. Limitée, cette émancipation sexuelle est irréversible et pas aussi bien comprise que nous l'aurions imaginée, comme nous y reviendrons.

### 7.2.2. Vasectomie

La vasectomie nous a également été mentionnée. En effet, la femme qui nous en a parlé ne semblait pas voir la stérilisation masculine d'un œil plus négatif que celle féminine. La participante a cru bon de nous mentionner sa croyance en l'égalité des mesures contraceptives, «il y a un équilibre, souvent ce sont les femmes qui utilisent un contraceptif, il y a des hommes aussi qui préfèrent utiliser un moyen de contraception, ça

---

<sup>86</sup> *Não tiva problema com a minha espiritualidade.*

dépend. C'est la responsabilité des deux (genres)<sup>87</sup>» [Entr. L]. Point de vue valorisant pour une pleine égalité des genres dans leurs rapports sexuels et dans leurs contraceptions, cette vision peu présentée d'un point de vue théorique démontre tout de même l'ouverture possible et permise par le Candomblé que nous a présenté la participante.

Cette vision est intéressante, car elle permet un véritable choix contraceptif qui n'est pas axé seulement sur les femmes. Cependant, une certaine revalorisation du choix du couple semble être faite par une telle posture. En effet, le choix n'est pas limité dans cette perspective à la ligature des trompes, mais le choix n'est pas purement remis à l'individu. Les deux options contraceptives sont possibles, pour la personne interrogée, il n'y a pas de hiérarchisation faite du mode de stérilisation féminine ou masculine, mais un choix reste à faire. La femme n'a pas directement parlé de contraception mixte, qui pourrait permettre d'enrayer des problèmes d'hyper-responsabilisation des femmes dans la contraception et de maladies transmises sexuellement. Un travail de sensibilisation en ce sens reste à faire, bien que la personne en position d'autorité religieuse soit consciente des besoins de sa communauté en matière de contraception en modernité. Posture tout de même ouverte à un changement face à la mentalité traditionnelle, cette conception présentée par une des femmes interrogées est minoritaire.

En outre, certaines autres nous ont mentionné que la vasectomie était une forme de contraception finale. En d'autres mots, un homme vasectomisé ne pourrait plus avoir d'enfants. Plutôt évidente si l'on se renseigne sur les conséquences d'une telle chirurgie, cette conception est également appuyée sur l'impossibilité pour des gens ayant peu de revenus de faire inverser toute forme de stérilisation. De cette vision découle également un élément sous-jacent important pour notre recherche, c'est-à-dire que la stérilisation des femmes en serait moins «finale». Absurde d'un point de vue physique, d'autant plus que la stérilisation féminine est une procédure plus invasive et plus difficile à subir que la vasectomie (Mieusset et Soufir, 2013), cette vision démontre bien certains problèmes d'éducation contraceptive, comme nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, la pensée d'une

---

<sup>87</sup> *Há um equilíbrio. Muitas vezes são as mulheres que querem fazer a prevenção. Também há homens que preferem a prevenção, depende. É da responsabilidade de dos.*

vasectomie plus «finale» que la ligature des trompes indique également une certaine valorisation répétée du contrôle féminin dans la contraception. Par contrôle, il ne faut pas comprendre une véritable mainmise des femmes sur leur prise de décision contraceptive. Bien que cela puisse être le cas, les femmes peuvent également être soumises de nouveau à une certaine forme de domination patriarcale. Elles sont limitées dans leurs possibilités de procréer, mais pas les hommes qui doivent garder leur «virilité».

Il en devient évident que la question de la masculinité dans un contexte socio-économique difficile est primordiale, comme l'ont présenté Agier (1989) et Bozon (2005). Les hommes sont moins amenés à subir une quelconque contraception, qui est vue comme une atteinte à leur virilité. Les hommes, par ce type de définition, doivent être en mesure, et ce, en tout temps, de s'assurer une descendance. Sans n'être que strictement un contrôle des hommes qui partagent la vie des Bahianaises noires. En effet, certains courants féministes, dont ceux du *Black feminism*, dénoncent les moyens contraceptifs comme étant des moyens étatiques d'avoir le contrôle sur la vie sexuelle, le corps et les personnes en soi, des femmes (Davis, 2008). Selon l'activiste, ces moyens seraient également justificateurs de mesures telles que la stérilisation pour diminuer potentiellement le nombre de personnes noires. La race étant associée à la pauvreté, la gratuité de la stérilisation aborde en ce sens (Caetano et Potter, 2004; Corossacz, 2004). C'est véritablement à partir des femmes qu'une population peut être limitée, comme ce sont elles qui donnent naissance (Davis, 2008). Revalorisée par cette vision sur la vasectomie, la masculinité est très certainement réaffirmée dans un tel contexte, mais également supérieure à la féminité, principalement associée dans ce contexte à une procréation. Cette dernière étant pourtant primordiale pour le Candomblé, il semble étrange que la conception entretenue sur la vasectomie soit davantage négative que celle sur la ligature.

En d'autres mots, bien que les femmes nous aient toutes affirmé l'importance de procréer au moins une fois, la possibilité de procréer est plus importante pour les hommes qu'elle ne l'est pour les femmes. Ces dernières doivent pouvoir donner naissance, mais dans un statut plus utilitaire qu'autre chose. Les hommes vivent, quant à eux, une certaine forme de pression face à leur devoir procréatif. L'action des hommes dans la conception est

ainsi jugée supérieure aux femmes, bien qu'elles portent le sacré, ce qui reprend l'idée stéréotypée et discriminatoire des femmes comme spectatrices, pendant que les hommes sont des acteurs actifs en sexualité (Tahon, 1999; Leduc et Fine, 1995).

### 7.2.3. Problèmes liés à la recherche sur la stérilisation

Il est évident que suite aux présentations faites d'un côté comme de l'autre, soit de la ligature des trompes, soit de la vasectomie, plusieurs problèmes d'information et de mentalité surviennent quant aux perceptions entretenues sur ces types de contraception. Nous verrons les plus gros problèmes d'information que nous avons rencontrés lors de notre recherche. D'abord, les premières constations que nous avons pu observer quant aux problèmes d'information sont liées aux premiers tests linguistiques et de fluidité du questionnaire. En effet, les mots employés concernant un de nos deux thèmes de recherche, soit la stérilisation, ont tout de suite posé problème. On m'a indiqué qu'on devait parler de ligature des trompes et non pas de stérilisation. Cette dernière est associée à une mesure définitive. Ce mot est vu négativement. La stérilisation est d'ailleurs principalement liée à la vasectomie. Pour les femmes, on doit employer la ligature des trompes et la contraction «*liga*», «ligature...et l'autre nom...stérilisation c'est très fort. *Liga!*<sup>88</sup>» [Entr. U]. Autant finale une que l'autre, la stérilisation et la vasectomie laissent peu de chance à des volontés procréatives futures. Il demeure que ce genre de mentalité, basée sur une certaine forme de masculinité réaffirmée, amène une révélation quant à l'importance des mots, leurs significations pouvant varier d'une culture à l'autre, certes, mais également dans l'importance des manques d'éducation sexuelle et contraceptive. Déjà dénoncés par Werneck (2005), les programmes liés à la Planification familiale brésilienne sont jugés comme peu utiles pour véritablement informer les populations les plus démunies sur leurs options contraceptives réelles. Certains mythes quant à la procréation et à la contraception semblaient subsister, malgré le changement de cap qu'a pris le Brésil à la fin des années 1990 par rapport à la «démocratisation» des

---

<sup>88</sup> *Ligadur...e el otre nombre...sterilizacion é muito fuerte. Liga!*

moyens contraceptifs. Dans les faits, seule la stérilisation est accessible à tous (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI, ajout loi 9263).

Les problèmes d'information quant aux conséquences réelles des moyens contraceptifs, surtout de la stérilisation féminine, semblent toujours présents. D'ailleurs, Werneck (2005) a dénoncé avec véhémence que les programmes supposés renseignés la population sur les mesures contraceptives, qui leur sont accessibles, n'étaient pas mis à jour régulièrement et n'étaient certainement pas adaptés à leur population cible. Ces problèmes d'information amènent également certaines questions profondes quant à notre recherche. Nous nous sommes demandé si les femmes savaient véritablement qu'elles étaient stérilisées, bien qu'elles puissent vouloir ne pas en parler.

Il faut rappeler que le contexte de ligature non volontaire a été principalement axé sur des femmes ayant vécu de grossesses multiples avec complications. Dès que des césariennes étaient effectuées à de nombreuses reprises, une ligature des trompes leur était faite sans consentement et sans grande explication. Ce type de procédure a été en vigueur pendant plusieurs années avant la légalisation de la stérilisation (Caetano, 1999 : 3). La mise en application d'une mesure contraceptive non légale a longtemps été laissée aux médecins, d'où l'importance d'une dénonciation du contrôle médical qu'a mené Caetano (1999). Loin d'être démocratique ou très émancipateur pour les femmes limitées dans leur processus décisionnel, ce type de mesure associant césarienne et ligature a été dénoncé par plusieurs auteurs, dont Caetano (1999), Faria et Potter (1999) et Bozon (2005). En plus de ses conséquences d'information, d'injustice et d'illégalité, cette mesure a contribué à un certain effacement des femmes dans leur(s) accouchement(s) et dans leur propre contraception. Savaient-elles vraiment qu'elles étaient ligaturées? Plusieurs femmes que nous avons interrogées, ayant un certain âge, ont pu subir une stérilisation sans même être conscientes. Bien qu'aucune des participantes ne nous ait mentionné un désir de procréation non assouvi, la question est venue troubler nos pensées. Il est tout à fait légitime de se demander si des femmes avaient associé leur incapacité de concevoir à la «grâce de Dieu<sup>89</sup>» [Entr. C], comme l'expression le veut au Brésil, particulièrement à Salvador de Bahia. Nous ne pourrions jamais trancher véritablement cette question. Les

---

<sup>89</sup> *Graças a Deus.*

problèmes d'information étant si grands, nous nous demandons jusqu'où les femmes ont réellement pu avoir un choix contraceptif jusqu'à présent. Même après vingt ans de légalisation de la stérilisation, nous questionnons les changements véritablement laissés par une législation qui valorise le conjoint dans la décision contraceptive féminine. Les places des médecins et de l'État dénoncées par Caetano (1999) ne sont peut-être pas vraiment effacées, on n'y a ajouté qu'un autre acteur légal, le conjoint.

#### 7.2.4. Avortement

Une des informations que nous avons reçues le plus fréquemment quant à la stérilisation est la position du Candomblé sur l'avortement. Obtenue par l'ouverture des entrevues semi-dirigées, cette donnée étonnante est revenue à maintes reprises. Toutes les femmes qui en ont parlé ont été unanimes, l'avortement est l'une des positions les plus fermes de la religion afro-brésilienne. En effet, la religion ne tolère pas ce type de moyen «contraceptif» ou d'interruption de grossesse, «si une personne le fait, il y a des conséquences<sup>90</sup>» [Entr. O]. La position religieuse à cet effet reprend la conception légale du Brésil. L'avortement n'est pas légal au Brésil, et ce, bien que Dilma Rousseff voulait revoir la situation lors de son deuxième mandat (Mazoué, 2013).

La présidente ayant été chassée du pouvoir, les chances de voir prochainement l'avortement devenir légal au pays demeurent faibles, voire inexistantes, dans le contexte politique actuel. Scandales après scandales, la scène politique n'offre pas de possibilité d'acceptation ou de changement de mentalité face à l'avortement, surtout dans un contexte de durcissement politique (Rayes, 2017). Ce type de position amène également certains postulats sur la religion. Comme aucune femme ne nous a mentionné que leur religion tolérerait l'avortement, bien qu'une d'entre nos participantes nous ait parlé d'avoir conseillé à sa fille de ne pas y avoir recours, il devient évident que la religion protège la vie humaine, sous toutes ses formes. Le fœtus, comme nous y reviendrons est une forme de vie humaine, ce qui est sacré pour le Candomblé.

---

<sup>90</sup> *Se uma pessoa faz, há conseqüências.*

En plus de cette position sur la vie humaine, la religion revigore son appui à la procréation. Balayant l'avortement comme possibilité, les femmes ont donc revitalisé l'image d'un Candomblé axé sur la procréation. L'importance de la procréation est également observable sous un autre angle, c'est-à-dire qu'aucune femme n'a parlé de contexte propre à l'emploi exceptionnel de l'avortement. Légalement l'avortement peut être toléré dans deux cas, c'est-à-dire celui d'un viol ou de préjudice pour la santé de la femme (Constitution brésilienne, 1988 : Article VI). Les femmes qui ont parlé de la gravité de l'avortement n'ont jamais mentionné ces cas isolés. Il est alors à se demander si ces concepts légaux, remis en question par leur définition quelque peu flexible, sont acceptés ou connus par les pratiquantes du Candomblé. La notion de consentement sexuel est une notion peu développée au Brésil comme le dénonce Mercure (2007). Il a fallu des années au Brésil pour reconnaître le viol conjugal, ce qui n'est pas encore très avancé. Les unités policières, devant veiller à ce genre de situation demeurent, souvent, démunies face à la brutalité conjugale (Hautzinger, 2007: 223). Le changement de mentalité peut être long à effectuer à ce sujet, tout comme il peut l'être pour la notion de santé de la mère en péril. Le devoir procréatif étant si important pour le Candomblé, les contextes qui justifieraient l'arrêt d'une grossesse semblent peu probables.

#### 7.2.5. Rôle de la religion procréative

De ces observations sur la stérilisation et la contraception en général découle une certaine vision de la religion que nous présenterons en deux temps étant donné les implications très différentes de chacune des facettes présentées sur le Candomblé par nos participantes. Nous verrons donc ici comment la religion afro-brésilienne reprend des postulats indéfectibles de procréation et de la sacralisation de la vie humaine. Les propos ont été nombreux pour montrer comment le Candomblé favorisait la procréation. Il est évident que ces femmes avaient une conception procréative, mais également, dans la plupart des cas, émancipatrice, de leur religion. Il est plus étonnant de constater cependant comment même les moyens contraceptifs présentés jusqu'à présent permettent un certain renforcement procréatif. Étant donné l'acceptation présentée de la stérilisation,



surtout féminine, il est étrange de voir comment tous les autres moyens contraceptifs, s'ils peuvent être acceptés, sont acceptés dans une mesure où la procréation a été assurée.

Généralement l'idée d'une acceptation de la stérilisation vient avec un cadre plus large d'acceptation de la contraception et du choix des femmes en matière de contraception. La situation donnée par les femmes interrogées indique, au contraire, que des développements sont à effectuer pour obtenir une réelle acceptation de tous les choix contraceptifs ou du choix individuel des femmes en matière de contraception et de mode de vie. Le contexte présenté démontre également l'ambiguïté réelle des perceptions sur le Candomblé partagé entre procréation et contraception. Les femmes sont valorisées dans un statut procréatif, où elles portent le sacré, mais où elles doivent également savoir quand le moment est venu de limiter la famille sans porter atteinte à la masculinité de leur conjoint. Elles ne peuvent pas non plus choisir de ne pas avoir d'enfants, sauf pour certains cas que nous avons rencontrés.

La posture présentée par la plupart des femmes amène également d'autres réalités quant à un apprentissage supérieur sur le Candomblé. En effet, la vie humaine est revalorisée par ce type de pensées. La vie humaine est sacrée. Elle est plus importante en soi que les choix individuels, comme le montrent les principes de l'abstinence et de l'avortement. Trois de nos participantes nous ont aussi confirmé le premier postulat, proposé par Rios et al. (2011), celui de l'abstinence, «certains se protègent, mais le mieux c'est d'éviter, éviter.<sup>91</sup>» [Entr. G]. En effet, les pratiquants du Candomblé feraient mieux de ne pas avoir de relations sexuelles si elles ne sont pas conceptuelles selon ces femmes. De plus, les femmes «qui ne sont pas mariées et qui ont des relations sexuelles doivent se confesser<sup>92</sup>» [Entr. C]. Cette conception qui date quelque peu semble plus près des visions catholiques que celles normalement attribuées au Candomblé. Il faut dire également que deux de nos participantes vont aussi à l'Église catholique le dimanche, ce qui peut expliquer quelque peu cette vision. Nous pensons tout de même qu'il s'agit d'une vision réellement présente au sein du Candomblé rattachée à la valorisation de la maternité. Bien qu'une grande

---

<sup>91</sup> *Alguns se proteger, o melhor evitar. Evitar.*

<sup>92</sup> *Se alguém não é casado e tem sexo, deve confessar.*

émancipation en soit possible, la «prévention<sup>93</sup>» [Entr. L] donne un air traditionnel à la religion afro-brésilienne. Comme l'avortement n'est pas toléré par la religion, le choix contraceptif et du nombre d'enfant, supposé être individuel ou de couple, n'est pas pleinement un choix humain. En d'autres mots, la non cessation d'une grossesse prédomine sur le choix de limiter le nombre d'enfants d'une famille, d'où un renforcement des mesures contraceptives, telles que la stérilisation.

La vision véhiculée sur l'avortement amène également une certaine conception, où la place du fœtus est assumée comme être vivant avec ses droits, dont celui de vivre. Le fœtus est un être vivant et non pas seulement une formation biologique comme le proposent les gens qui militent pour l'avortement (Tahon, 1999). Cette vision amène certainement une limitation dans les possibilités contraceptives des femmes qui pratiquent le Candomblé, comme pour bien d'autres religions. Le pouvoir spirituel d'émancipation, supposément laissé aux femmes, est limité par cette prédominance de la vie humaine, puisqu'il oriente davantage les femmes vers la procréation que vers le choix (entre procréation et/ou contraception). D'ailleurs ce type de pensée est également présent pour leur devoir procréatif en général. La vie humaine étant sacrée, les femmes sont enlignées vers la maternité. Ce faisant, elles sont amenées à accepter et à apprécier le fait de porter le sacré, sans le remettre en question. Les femmes sont donc revalorisées également dans l'association femmes-mères. Elles sont destinées à être des mères dévouées, probablement davantage qu'à tout autre chose.

Certaines nous ont mentionné être fières de leurs enfants, notamment de leurs filles, et ce, dans un contexte particulier. Une femme nous a mentionné l'existence de sa fille qui pratiquait également le Candomblé pour nous donner un contact supplémentaire pour une entrevue. Une autre, n'ayant qu'un seul enfant, était contente d'avoir une fille. Nous n'irons pas jusqu'à généraliser que ces deux femmes préféreraient avoir des filles que des garçons, mais elles ne voyaient pas non plus d'un mauvais œil le fait d'avoir des filles, contrairement à d'autres sociétés. Elles ne semblaient pas préférer un genre à un autre, par contre, elles devaient avoir au moins un enfant pour accomplir leur destinée sur Terre. Comme les femmes nous l'ont dévoilé, être enceinte et accoucher au moins une fois est

---

<sup>93</sup> *Prevenção.*

essentiel pour les pratiquantes du Candomblé. Quoi qu'il en soit, la religion ne semble pas mettre de pressions autres que celles liées à l'avortement et la conception minimale. Cette vision présentée de la religion montre une facette du Candomblé plus traditionnel et moins fréquemment travaillé dans les travaux scientifiques sur le sujet. Les mises en garde de Birman (1991) quant à la réelle liberté sexuelle des femmes pratiquant le Candomblé semblent fondées par l'importance de la procréation.

#### 7.2.6. Rôle de la religion ouverte et compréhensive

Bien que nous ayons présenté certaines limitations quant aux libertés laissées par le Candomblé, il faut également présenter une autre facette de la religion qui nous a été amenée par nos participantes. Nous leur devons de présenter le plus fidèlement possible leurs perceptions et également de prendre en compte les implications analytiques laissées par celles-ci, c'est donc pour cette raison et pour l'évidence du dualisme que nous présentons comment le Candomblé est une religion ouverte et compréhensive d'un point de vue contraceptif. Selon les témoignages recueillis, il semble clair que la religion permet d'abord, une liberté sexuelle et, ensuite, un certain choix contraceptif. En général, les femmes nous ont démontré la liberté sexuelle qu'elles ressentent par leur pratique du Candomblé. La liberté sexuelle est appuyée principalement sur l'acceptation de l'homosexualité. À l'intérieur du Candomblé, il n'y a pas de discrimination envers les gais, car des principes religieux justifient cette acceptation.

À l'intérieur du Candomblé, on ne discrimine pas les gais. Non, non, nous n'avons pas cela. Les *orixás* ne vont pas contre cela (l'homosexualité), les *orixás* ne font pas cela, parce qu'eux aussi le font (changent de sexe (selon l'idée ici sous-entendue)). Il y a une appréciation de chaque personne pour le Candomblé. Tous, nous sommes tous de la Création, comme dans toutes les religions. [Entr. U]<sup>94</sup>

Sans dire que les femmes homosexuelles sont nécessairement plus libres que les autres femmes dans tous les aspects de leur vie, elles n'ont visiblement pas à vivre la pression

<sup>94</sup> Do Candomblé, não se discrimina gai. Não, não tenho isso. O orixá não ir contra isso, orixá não faça isso, para eles também. Há graduação de cada pessoa de Candomblé. Todo isso, nós somos toda a criação, como em todas as religiões.

conceptuelle que les autres peuvent ressentir, selon ce qui nous a été dévoilé. Une telle conception amène une liberté sexuelle plus grande aux homosexuelles. Ce qui reprend contextuellement l'association *Black feminism*-homosexualité, relevé par Stevenson Allen (2012), qui semble avoir vu juste en présentant une plus grande acceptation des lesbiennes que des gais. Il est même à se demander si les lesbiennes ne sont pas plus libres sexuellement que les femmes hétérosexuelles, étant donné le poids procréatif qui incombe à ces dernières. Quoi qu'il en soit, la liberté sexuelle s'appuie également sur la croyance suivante : «tout est possible, nous sommes tous de la Création, comme dans toutes les religions<sup>95</sup>» [Entr. L]. Cette conception est donc très importante pour les femmes qui en sont valorisées dans leur vie sexuelle, comme il nous a été témoigné : «la femme du Candomblé est libre de son propre corps<sup>96</sup>» [Entr. T]. Elles sont donc libres de vivre leur sexualité et leur contraception, «c'est une décision de la femme, elle (la décision) n'attaque pas la masculinité<sup>97</sup>» [Entr. L]. De manière globale, il y a un «respect de la décision contraceptive<sup>98</sup>» [Entr. J].

Telle que proposée par l'idéologie féministe queer, la liberté sexuelle des minorités sexuelles ne semble pas être un problème pour la religion comme plusieurs femmes nous l'ont dit. Nous avons été en contact avec une personne transsexuelle, sans l'avoir interrogée. Cette personne était acceptée par les pratiquants de son *terreiro*. En outre, les autres pratiquants l'appelaient par son nouveau prénom, acceptant très bien le changement, comme il est le cas pour les *orixás*, rappelons-le. Dans le quotidien, pour certaines pratiques, la personne était considérée «femme» et pour d'autres pratiques «homme», suivant les côtés genrés destinés à des rites particuliers. Très intéressant comme témoignage, malgré qu'il ne soit pas directement lié à notre recherche, l'enrichissement permis sur les conditions concrètes des personnes LGBT est tout de même considérable de points de vue sexuels et religieux. Impressionnantes, ces révélations faites par nos candidates laissent à présager que le Candomblé serait plus émancipateur sexuellement que nous l'avons vu jusqu'à présent. Cette particularité de la

---

<sup>95</sup> *Todo isso, nós somos toda a criação, como em todas as religiões.*

<sup>96</sup> *A mulher do Candomblé tem liberdade sobre o próprio corpo.*

<sup>97</sup> *É uma decisão da mulher, ele não ataca masculinidade.*

<sup>98</sup> *Respecto a decisão do método contraceptivo.*

religion, reposant sur les *orixás*, la rend ouverte à l'homosexualité, la sexualité en général et la contraception.

En matière de contraception, la stérilisation féminine était certainement le moyen contraceptif le mieux toléré. En effet, une seule de nos participantes nous a parlé de la pilule. Peut-être pour des raisons de mentalité ou, plus certainement, pour des raisons économiques, la pilule ne semblait pas être un moyen contraceptif très populaire. Bien que les femmes aient fait abstraction de plusieurs moyens contraceptifs et qu'elles aient choisi d'indiquer cependant que l'avortement n'était pas toléré par la religion, ce type d'absence indique une certaine tolérance et une moins grande popularité. Il est possible également que ces absences soient signe d'une plus grande naturalisation de ces moyens contraceptifs, mais cela semble peu probable étant donné les faibles taux liés à ces mesures contraceptives, et ce, même à l'échelle nationale comme nous l'avons présenté au chapitre II. Deuxième moyen contraceptif le plus fréquent, la pilule n'est adoptée qu'à 21% à l'échelle nationale, principalement dans des régions plus riches du Brésil. Le coût de la pilule, près de 50 à 80 réais par mois (Drogaria São Paulo, 2018), demeure inaccessible pour une bonne partie de la population moins favorisée. Le contexte peut expliquer une bonne partie des réalités observées tout comme une certaine vision religieuse qui nous a été proposée et qui peut en être dégagée. Peut-être moins limitée qu'il ne le semble, la vasectomie n'était pas totalement rejetée, malgré certaines réticences liées au lent changement des mentalités sur les questions de masculinité et de contraception. Aucune de nos participantes n'a parlé de l'utilisation de condom non plus. Peut-être que ce moyen contraceptif, tout comme ceux féminins qui ne sont pas gratuits sont moins favorisés étant donné le contexte socio-économique bahianais et l'éducation sexuelle.

De ces réalités contextuelles et recueillies peut ressortir une certaine conception de la contraception chez notre population cible. En outre, une certaine culture contraceptive comme l'emploie Cowdin et Tuohey (1998) ressort de ce que nous avons travaillé. La culture contraceptive est tournée vers des moyens contraceptifs qui sont d'abord gratuits. Effectivement, les moyens de contraception légitimée par le Candomblé, selon les perceptions recueillies lors de nos entrevues, soit la stérilisation féminine, soit la

stérilisation masculine, sont les deux seuls moyens gratuits de contraception au Brésil. Démocratisation ratée des moyens contraceptifs, la gratuité des options préconisées indique également que la culture contraceptive favorise les moyens qui ne viennent pas avec une certaine consommation contraceptive. Les opérations servant à faire des stérilisations ne viennent pas avec des coûts ni avec des objets contraceptifs à acheter continuellement.

De cette culture ressort également une finalité plus grande. Les stérilisations sont les moyens les plus fiables, mis à part pour l'abstinence, d'assurer une protection quant aux risques procréatifs. Les personnes vont, parce qu'elles n'ont pas tellement d'autres options accessibles, vers des moyens contraceptifs finaux, où aucun retour en arrière n'est possible. L'accès à des contraceptifs sporadiques n'est pas encore permis par les mesures de «démocratisation des moyens contraceptifs» au Brésil. Les choix contraceptifs et procréatifs sont donc limités par ce genre de contexte. En quelque sorte, le Candomblé qui propose un certain traditionalisme procréatif, mais également une non intervention de la religion dans la décision individuelle permet une certaine place à la valorisation des femmes dans leurs choix contraceptifs. Bien que le choix ne soit pas forcément que celui des femmes, une ouverture et une compréhension des volontés individuelles féminines peuvent être permises par une religion qui ne proscriit pas les moyens contraceptifs, hors de l'avortement.

Il faut voir que cette ouverture permet une pratique plus proche des priorités et des enjeux plus actuels pour les femmes du Candomblé. De plus, la liberté contraceptive assez large permise par la tolérance aux moyens contraceptifs de la religion permet des modèles variés de contraception. La culture contraceptive présentée pourrait être tout autre pour les femmes qui pratiquent le Candomblé si d'autres moyens contraceptifs étaient plus accessibles. Il faut cependant admettre qu'une mentalité ou qu'une culture est souvent difficile à changer lorsqu'elle est bien intégrée, et ce, même avec l'arrivée d'autres possibilités (Sauvain-Dugerdil et al., 2014). Peut-être que d'autres moyens contraceptifs, moins finaux, seraient intégrés à la culture contraceptive recueillie étant donné la place laissée au libre-choix face à la procréation. Les femmes n'ont pas de pression quant au moment ni au nombre d'enfants à avoir par leur pratique du Candomblé, ce qui est une

richesse. La stérilisation leur assure peut-être un certain respect de leur volonté de limiter la famille. Souvent, de nouveaux partenaires, qui n'ont pas d'enfants, mettent de la pression sur leur conjointe pour avoir des enfants (Da Silva Cabral, 2014 : 162). Peut-être que la stérilisation par ligature des trompes protège les femmes, qui ne veulent plus d'autres enfants, de nombreuses pressions procréatives que le Candomblé, dans sa culture contraceptive (Sauvain-Dugerdil et al., 2014 : 857), reconnaît possiblement. Il semble alors que la stérilisation soit une forme, pour bien des cas, mais pas tous, de protection des femmes dans leur volonté de cesser leur famille. Ce qui serait une forme d'émancipation pour certaines d'entre elles, malgré qu'il n'y ait pas de retour en arrière.

#### 7.2.7. Reproductions sociales

De ces analyses sur différents thèmes relevés dans nos entrevues et dans les découpages que nous en avons faits ressortent certaines analyses plus sociales quant aux mouvements en amont et aussi en contradiction avec la société brésilienne sur la contraception. Nous passerons donc en revue la place des femmes dans la contraception, la place de l'avortement, la place de l'information dans le processus décisionnel et le rôle de l'État. D'abord, la place des femmes est certainement revalorisée par les observations faites. En outre, la revalorisation des femmes à la fois comme procréatrices et à la fois comme responsables de la contraception amène certaines possibilités d'émancipation contraceptive pour les femmes pratiquant le Candomblé, mais aussi des pressions traditionnelles.

Mais si vous ne voulez pas avoir d'enfant, vous pouvez avoir votre vie sexuelle normale. Si cela arrive, qu'une femme devienne enceinte, l'enfant a été conçu et le conseil est contre l'avortement. C'est comme dans les autres traditions, mais les parents *de santos* sont plus évolués. Je ne vois aucune forme de contrôle des naissances interdite et conseillée. [Entr. L]<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> *Mas se voce não quer ter filho, pode ter sua vida sexual normal. Se acontecer (engravidou) diga a criança ser concebida. O conselho é da contra e aborto. Mesmo com os tradicaões, os pais de santo estão com a cabeos mais evoluida. Não veijo nada proibido o controle de natalidade e aconselhado.*

Une certaine liberté semble possible, «(le) pouvoir d’avoir une vie sexuelle normale<sup>100</sup>» [Entr. L], ce qui ne contredit pas l’ordre établi socialement. La force du Candomblé réside peut-être en cette contradiction qui permet un large jeu d’interprétation individuelle. Socialement, le fait d’avoir des enfants est naturalisé. Comme certaines femmes n’avaient pas d’enfant, tout de même nombreuses pour le nombre de femmes interrogées, il est possible que cela soit dû au hasard ou que le Candomblé permette une certaine forme de liberté quant au fait d’avoir des enfants, et ce, malgré une conception primordiale de la procréation. L’interprétation possible du concept d’enfant, soit biologique ou non, très présente pour les participantes qui nous demandaient souvent d’expliquer ce que nous entendions par enfant, permet par cette ouverture une plus grande liberté pour les femmes qui le pratiquent que ne l’assurance généralement le reste de la société. Le concept d’enfant est rarement discuté d’un point de vue spirituel à l’intérieur du reste de la société, même si le concept de maternité spirituelle n’est pas propre qu’au Candomblé. Elle est cependant particulière pour la religion afro-brésilienne étant donné le nombre de femmes qui pratiquent et leur forte participation à des positions religieuses hiérarchiques, ce qui n’est pas le cas du catholicisme, par exemple.

Les femmes sont dans une sorte d’entre-deux qui leur permet une certaine marge d’interprétation qui est tout de même mince face aux pressions encore présentes de procréation et de responsabilisation de la contraception. Elles sont revalorisées en tant que porteuses du sacré, ce qui les limite un peu quant à leur accomplissement personnel, hors de la définition traditionnelle de ce que devrait être et faire une femme, telle qu’Iemenja. Elles sont également responsables de la contraception davantage que les hommes ne le sont. Ce qui veut dire que les femmes sont, soit plus libres, soit plus soumises aux volontés de leur conjoint, et ce, plus que ne l’est le contraire. Davantage un phénomène local, étant donné la plus grande acceptation des moyens de contraceptions masculines dans des régions plus fortunées du pays, les témoignages recueillis abondent dans le sens de Agier (1989) et Bozon (2005) sur l’importance de la masculinité dans des régions comme Bahia, qui sont moins favorisées que les grandes régions plus touristiques du Brésil. En d’autres mots, le Candomblé intègre ce genre de mentalité moderne en

---

<sup>100</sup> *Pode ter sua vida sexual normal.*



mettant l'accent davantage sur les femmes que sur les hommes, bien que certaines acceptent d'un pied égal la contraception masculine et féminine. Une reproduction sociale compose en général la religion pour cet aspect de valorisation de contraception féminine.

La religion reprend également d'autres postulats du reste de la société, soit celui de l'avortement. Reprendre la conception sur l'avortement indique que la religion est en harmonie avec les positions sociétales et légales en matière de cessation de grossesse. Indiquant tout de même l'importance de la reconnaissance du fœtus comme être vivant ayant le droit de vivre, ce type d'idéologie est très répandu au Brésil comme le montre la reprise faite par le Candomblé. Peut-être qu'un jour la société brésilienne se penchera davantage sur la question de l'avortement afin de le légaliser, mais la religion afro-brésilienne, comme bien d'autres, ne suivra possiblement pas le pas sur cette question. Pour l'instant, le Candomblé et la société brésilienne sont en accord avec la position à avoir sur la cessation de grossesse, le premier ayant peut-être même certaines réticences plus grandes que la deuxième selon ce que nous avons pu recueillir.

La question de la contraception, celle principalement de la ligature des trompes, bien que nous fussions ouverte à recueillir d'autres informations sur d'autres moyens contraceptifs, comme ce fut le cas, montre les problèmes d'information contraceptive. Comment les femmes peuvent être véritablement libres de faire un choix contraceptif si elles n'ont pas toutes les informations nécessaires à cet effet? L'information est essentielle à un choix éclairé et libre (Loungour, 2016), ce qui n'est certainement pas respecté pour les femmes brésiennes, spécifiquement les plus démunies. Les limites démocratiques de la contraception brésilienne sont évidentes. Ces problèmes questionnent la société brésilienne de deux manières distinctes qui sont intimement liées pour les ferventes du *Black feminism*. En effet, est-ce que ces manquements quant à l'information disponible et à l'éducation sexuelle en général sont volontaires? En d'autres mots, l'État ne joue peut-être pas son rôle d'informateur pour le public. La transparence dans le choix contraceptif nuit certainement aux femmes et à la crédibilité de l'État, comme entité détachée de l'enlignement contraceptif soupçonné par Caetano et Potter (2004).

Deuxième facette de cette constatation, l'État ne le fait peut-être pas de manière détachée. Cette démocratisation des moyens contraceptifs très partielle est possiblement due à des problèmes financiers, mais les médecins qui effectuent les stérilisations pourraient également fournir de l'information sur les conséquences et les autres moyens contraceptifs, ce que l'État pourrait exiger. Loin d'être le cas, les doutes quant à un ciblage ethnique potentiel ou économique par une stérilisation gratuite demeurent conforme aux doutes du *Black feminism* (Caetano et Potter, 2004; Corossacz, 2004, Davis, 2008). Ce type d'instrumentalisation cible également les femmes, rappelons-le (féminicide) (Lapalus, 2015 : 85). Les femmes sont peut-être les grandes perdantes de la démocratisation contraceptive si elles ne savent pas jouer dans l'entre-deux laissé entre procréation et contraception du Candomblé, par exemple.

Sujet jamais vraiment abordé par les études sur le Candomblé, la stérilisation a certainement permis d'enrichir les connaissances sur la religion, et ce, de manière encore plus complète que nous l'avions imaginée. Confirmant ici les intuitions proposées par Rios et al. dans leur étude sur la crise du VIH (2011), la maternité, la procréation et la sexualité responsable permettent un complexe amalgame, où des extrêmes se côtoient. Entre possibilités procréatives et contraceptives, les femmes ont une certaine flexibilité avec laquelle elles doivent jouer pour atteindre une liberté sexuelle. Confuse et limitée, cette ambiguïté montre aussi les possibilités restreintes en matière de vasectomie et d'avortement. Sans être pleinement libres dans leurs choix contraceptifs, les femmes sont certainement incitées à la ligature des trompes, qui semble être le moyen contraceptif le mieux accepté par la religion.

Tel que discuté au chapitre III, un entre-deux théorique, appuyé par les propos recueillis des femmes interrogées, oscille entre possibilités contraceptives et revalorisation traditionnelle des femmes. Entre tentatrice à contrôler, vision plutôt sociale associée au fait d'être noir ou vision religieuse associée au fait d'être femme (Comeau, 2001; Mercure, 2007, Lourau Alves Da Silva, 2014), et «Dieu-mère», porteuse du sacré, (Daly, 1993 (1973)), comme source de la vie, les femmes illustrent le genre de posture associée à Iemenja. Reprenant un peu le genre de conceptions proposées par Kujawski (2008) et Lipschitz (2008) sur les femmes en tant que source-mère, les femmes du Candomblé

semblent être respectées selon la plupart des perceptions de nos participantes. Les femmes peuvent également percevoir leur émancipation et leur sexualité par rapport au vécu d'Iemenja. En effet, elle a dû se transformer pour véritablement être libre du contrôle des hommes dans sa vie. La stérilisation en est peut-être une expression moderne pour les adeptes du Candomblé. D'un côté, les femmes semblent pouvoir prendre le contrôle de leur religion et de leur vie par cette reconnaissance de la place que devraient également occuper les femmes dans les sociétés. La matrilinearité semble revalorisée aussi par cette acceptation de la place des mères. Les femmes sont la source, source mère et africaine (Andreson, 2012), de laquelle descendent tous les êtres humains. Une certaine reconnaissance du rôle des mères en est ainsi faite, sans nécessairement prétendre à une pleine reconnaissance des femmes comme étant des personnes égales aux hommes. La valorisation des femmes, mais des femmes en tant que mères, nuit à une véritable émancipation des Bahianaises noires. Par contre, ce statut particulier semble moins dégradant que beaucoup d'autres situations typiquement brésiliennes (Mercure, 2007).

Cette émancipation permise par la religion, qui rapidement est tournée vers la sexualité par le statut particulier de la procréation, entre autres, comprend également une certaine forme d'émancipation contraceptive et sexuelle par la possibilité d'avoir recours à la stérilisation. La stérilisation féminine, étant bien acceptée socialement à Bahia, les femmes semblent pouvoir sortir des pressions maternelles qu'elles ont habituellement. Sans être parfaite, cette possibilité laissée par un entre-deux plutôt extrême entre procréation minimale d'au moins une fois (comme il est également le cas pour d'autres confessions religieuses présentées au chapitre I) et stérilisation (ce qui ne semble pas accepté actuellement par les confessions religieuses présentées au chapitre I, mis à part pour certains courants), permet un véritable choix aux femmes dans leur sexualité. En effet, la place de la stérilisation pour le Candomblé n'est plus à faire, ce qui n'est certainement pas le cas de l'avortement, comme présenté plus haut. Bien que ce cas d'étude soit basé sur une religion peu répandue et géographiquement localisée, ce qui peut être une force d'un point de vue de l'exercice démocratique d'une religion, il démontre certainement que la religion puisse jouer un rôle favorable en modernité pour les femmes. En outre, le Candomblé a pu permettre une acceptation contraceptive et une mobilisation pour l'émancipation des femmes en général, ce qui nous semble également

possible pour d'autres religions. Comme l'a écrit Harding (2003), le Candomblé peut être un refuge en temps difficile pour les personnes noires. Dans notre cas d'étude, la religion semble également un refuge pour les femmes dans un contexte politique, social et économique brésilien difficile, ce qui pourrait être facilement le cas ailleurs et pour d'autres religions. Les «moyens de se réfugier» ou de subsistance ne sont pas toujours ceux les plus reconnus tels que l'État, les regroupements féministes traditionnels et la loi. La religion semble un refuge (Harding, 2003) qui permet l'émancipation des femmes noires de Bahia en général, mais également pour les Bahianaises noires homosexuelles, parfait exemple de «marginaux» à protéger selon la vision théologique de Parmentier (2009). Cette possibilité laissée par le Candomblé démontre certainement le potentiel émancipateur de la religion en modernité.

## CONCLUSION

Par ce travail, nous avons été en mesure de proposer plusieurs types de définitions féministes du Candomblé, comme la religion est souvent associée à ce type de conception. Religion et féminisme étant souvent définis comme étant contraire, il est étonnant de voir comment la religion afro-brésilienne reprend à la fois des positions plus traditionnelles, partagées par les cinq religions présentées à l'intérieur du chapitre I, et à la fois, des positions qui permettent une véritable émancipation des femmes qui la pratiquent, reprises également par certains courants traversant les religions exposées au chapitre I.

Sans être facilement définissable, l'émancipation reprend le genre de conceptions théorisées par les féministes des trois vagues confondues sur l'émancipation, la valorisation et les libertés sexuelles des femmes. Cette combinaison théorique-empirique renforce les liens entre Candomblé et émancipation dans un contexte socio-économique particulier, les liens entre les différents courants féministes et la pratique religieuse ainsi que les liens entre émancipation et stérilisation. Il nous semble que les conclusions obtenues par ces entrevues sur les perceptions de vingt Bahianaises noires sur leur religion face à des enjeux comme l'émancipation et la stérilisation sont riches pour l'avancement de la connaissance sur le Candomblé, les conditions des femmes noires de Bahia et la contraception. Les nuances obtenues et faites également à travers nos analyses ont permis de mieux saisir la religion d'un point de vue féminin tout en intégrant des dynamiques quotidiennes de genre.

Revenons une dernière fois sur notre méthode générale avant de présenter les grandes conclusions de cette thèse. Après avoir exposé les nombreux travaux faits sur les dimensions connexes à notre étude, à savoir l'émancipation, la stérilisation et le Candomblé, expliqué le contexte brésilien propre à notre population cible, expliqué notre méthodologie, nous avons été en mesure de présenter les résultats obtenus sur les trois thématiques de notre recherche. Nous avons pu montrer les bases de nos résultats en

dressant un portrait des cinq grandes questions auxquelles nos participantes ont répondu. Ce faisant, nous avons été en mesure de faire ressortir les unités de sens concernant nos questions sur l'émancipation et la stérilisation. Notre étude des perceptions de vingt bahianaises noires pratiquant le Candomblé sur leurs possibilités émancipatrices et contraceptives, laissées par l'entremise de leur religion, a permis un éclairage nouveau sur ces principes, mais également sur la religion en soi.

Non seulement, une certaine forme de conceptualisation, divisée et complexe, sur l'émancipation et la stérilisation par les pratiquantes du Candomblé et par la religion en soi nous ont été révélée, mais, en plus, une vision de la religion nous a permis de voir les diverses formes ou interprétations que peut prendre la religion afro-brésilienne. En outre, nous avons classé en cinq grandes catégories les perceptions ou les formes que peut prendre le Candomblé selon nos thématiques. Ce sont des réalités à prendre en compte qui sont certainement jumelables avec d'autres conceptions du Candomblé, mais qui sont surtout différentes d'un point de vue des visées finales ou des grandes règles de conduite. Nous les avons nommés ainsi : Candomblé hiérarchique, Candomblé procréationniste, Candomblé familial, Candomblé égalitaire et Candomblé par et pour les femmes. Le premier type présente le conservatisme possible au sein du Candomblé, comme dans n'importe quelle religion, et l'importance hiérarchique spirituelle propre à la religion. Le second met l'emphasis sur la procréation, point encore plus central dans la vie des pratiquantes. Le troisième type insiste sur l'importance de la communauté religieuse et de la famille dans toutes formes de décision. L'individualité est souvent évacuée dans ce genre de conception, ce qui diffère du Candomblé égalitaire, quatrième type, bien qu'ils puissent tous les deux être basés sur la complémentarité des genres. Finalement, la dernière conception reflète les travaux faits jusqu'à présent sur le féminisme de la religion. Il faut cependant avouer que cette vision a été beaucoup moins populaire que ne laisse présager les travaux faits auprès des pratiquantes du Candomblé à venir jusqu'à aujourd'hui, comme le laissaient, cependant, présager Birman (1991) et Kadya Tall (2002).

De cette classification de la religion par rapport à l'émancipation des femmes en général, il est à retenir que la religion peut certainement être perçue de manière différente selon le vécu de la personne interrogée, mais également que les femmes ne définissaient pas toutes leur religion ou l'émancipation de la même manière, ce qui explique les différentes visions présentes à l'intérieur du chapitre VI. Reprenant également les grands courants qui traversent la plupart des religions, des visions très différentes du féminisme et d'interprétation de la religion peuvent cohabiter. Cette typologie de la religion amène un enrichissement inédit quant aux perceptions des femmes sur leur religion. Bien que certains auteurs tels que Kadya Tall (2002), Garcia-Navarro (2013) et Selka (2007) aient travaillé sur les possibilités émancipatrices des femmes par leur pratique de la religion à Salvador de Bahia, l'émancipation était présentée de manière plutôt globale sans être nuancée, ce que notre travail complète en confirmant plusieurs des propositions apportées par ces travaux.

L'émancipation étant un concept large, il a d'abord été observé que les femmes de notre étude ont perçu le Candomblé comme une religion qui permettait une réelle émancipation des femmes, entre émancipation plus conservatrice et émancipation plus moderne. La valorisation des femmes par la pratique religieuse du Candomblé était perçue de manière majoritaire par nos participantes. Il serait intéressant de voir si cette vision populaire serait la même au sein des autres religions présentées au chapitre I. Il nous semble cependant que la valorisation féminine, sous des angles plus traditionnels comme des angles plus modernes, soit une véritable caractéristique du Candomblé. Grandes richesses de la religion, le sentiment de valorisation des femmes peut certainement être lié à la plus grande participation féminine, mais également d'une certaine reconnaissance de l'importance des femmes par les hommes qui pratiquent la religion.

Équilibre potentiel des relations hommes/femmes, il semble que la valorisation féminine soit le constat le plus fort en faveur d'une vision féministe moderne de la religion afro-brésilienne. En effet, l'émancipation perçue par nos participantes se fait dans un entre-deux selon les conceptions entretenues sur l'émancipation par celles-ci. Comme nous l'avons vu, l'émancipation a, à la fois, été niée par une de nos participantes, et, à la fois, vue comme objectif suprême de la religion afro-brésilienne par d'autres participantes.

Une véritable richesse des conceptions sur les liens entre religion et émancipation a pu être observée par notre type d'entrevue semi-dirigée.

Malgré la gamme obtenue par les entrevues que nous avons faites, la complémentarité des hommes et des femmes a cependant été véhiculée par les pratiquantes. Véritable canalisatrice des conceptions sur la signification des relations hommes/femmes par le Candomblé, la complémentarité explique que la conception de l'émancipation puisse être aussi partagée. En effet, la complémentarité peut permettre une certaine forme d'égalité, concepts jumelés par nos candidates, mais également une mainmise des hommes sur les possibilités émancipatrices des femmes, comme nous l'avons développé à l'intérieur du dernier chapitre. Il nous a semblé que cette conception quelque peu traditionnelle de l'émancipation et des relations hommes/femmes soit en fait en harmonie avec les conceptions brésiliennes sociétales généralisées.

Les visions qui ne collaient pas avec cette naturalisation sociale des relations hommes/femmes nous ont particulièrement interpellées en tant que chercheuse étant donné le travail de Kadya Tall (2002), qui met en garde contre les volontés personnelles des pratiquantes et le rôle des chercheurs. Ce qui peut concrètement se matérialiser entre volonté d'un possible rééquilibrage des perceptions entretenues sur le Candomblé et volonté de valorisation suprême de la religion comme moyen d'émancipation primordial pour les femmes noires de Bahia. Ces possibles volontés individuelles de présenter une certaine forme de religion ont permis un possible ajustement de celle-ci, mais également une confirmation d'une certaine moyenne gravitant autour de la complémentarité comme prescription de la religion pour les relations hommes/femmes.

Contredit par de nombreux postulats théoriques de la religion, il nous semble que, malgré une certaine valorisation féminine, noire, africaine et ancestrale, le Candomblé reprenne les éléments sociaux traditionnels de gestion des relations des genres. Cela signifie que la religion, soit par souci de subsistance, soit par reproduction sociale intégrée, se pose comme élément différent de valorisation pour les Bahianaises noires, selon elles, mais, surtout, d'intégration patriarcale réussie des postulats supposément féministes de la religion afro-brésilienne. Décevant d'un point de vue théorique, les conceptions recueillies et analysées sur l'émancipation n'en perdent pas d'intérêt pour les femmes



concernées. Elles s'en sentent majoritairement valorisées et émancipées. Leurs pratiques religieuses semblent très bien leur convenir dans leurs volontés émancipatrices. Peu importe notre conception de l'émancipation, les femmes interrogées sont pratiquement unanimes sur la question, le Candomblé leur permet une vraie reconnaissance, ce qui n'est pas nécessairement le cas des autres religions.

Il faut admettre les possibles limites qu'apporte la complémentarité traditionnelle pour les relations hommes/femmes. Cependant, la complémentarité sert également de justification à l'acceptation de l'homosexualité, chaque individu ayant une complétion des parties masculines et féminines qui le composent. De sorte que les personnes homosexuelles atteindraient potentiellement un plus grand seuil de conciliation des éléments masculins et féminins qui sont à l'intérieur de chaque individu. Sans prétendre à une plus grande valorisation des homosexuels, que ce soit hommes ou femmes, cette conception laisse tout de même place à une première forme d'émancipation sexuelle des femmes qui pratiquent le Candomblé. Il en devient clair que la religion, en acceptant l'homosexualité, s'inscrit dans un contexte purement moderne.

Il a également été observé que l'émancipation sexuelle des femmes était permise par la pratique de la religion du Nord-est. En plus de présenter une certaine ouverture à l'homosexualité ou même, peut-être, à la transidentité, les femmes considéraient leur religion positivement pour leur sexualité, leur permettant un libre-choix contraceptif, en dehors de l'avortement, illégal et amoral. Plusieurs ouvertures sur la sexualité et la contraception en général ont été permises dans cette section de nos entrevues semi-dirigées. En effet, des considérations nous ont été partagées, entre autres, sur la vasectomie, la ligature des trompes, comme moyen principal contraceptif, l'avortement et la procréation. Ces quatre grandes perceptions de la sexualité prônée par le Candomblé sont certainement en continuité avec une émancipation des femmes entre polarisations extrêmes.

D'un premier côté, la place de la vasectomie a semblé pouvoir être possible selon une de nos répondantes très optimiste quant aux possibilités contraceptives laissées par le Candomblé. En général, cependant, il nous a semblé que la terminologie contredisait certaines formes de liberté contraceptive. Par nos tests linguistiques liés à notre

questionnaire, le terme stérilisation a généralement été associé à la vasectomie, chose négative et définitive. Les manquements d'éducation sexuelle auprès de notre population cible nous ont semblé évidents à ce moment, mais également lors des périodes consacrées directement à la ligature des trompes, contraception vue comme étant «non finale».

Si la vasectomie est finale, mais pas la ligature des trompes, cela explique la popularité de la deuxième mesure comparativement à la première. Le phénomène reprend également la conceptualisation sur la contraception en milieu socio-économique difficile, c'est-à-dire que pour des raisons de mentalité particulière, les hommes doivent conserver leur virilité, principalement associée à des possibilités procréatives (Bozon, 2005), ce qui ne semble pas être limité à la religion en particulier. Les femmes sont tout de même limitées par ce genre de pensée. Si cette vision demeure présente à Bahia et au Brésil en général, il nous semble clair que la religion ne protège pas de manière hermétique les pratiquantes interrogées face aux pressions contraceptives et procréatives véhiculées dans une société patriarcale traditionnelle, bien qu'elle tente de redéfinir une conception qui lui soit propre de la sexualité, entre reprise sociétale et avancement pour les relations hommes/femmes.

La ligature des trompes permet de constater les problèmes d'éducation sexuelle énormes auxquels sont confrontées les populations de Bahia. Moyen de contraception principal des femmes de la région, il nous a semblé que peu de femmes affirmaient ou peut-être, même, savaient qu'elles étaient stérilisées, ce qui nous a été dit par une des participantes [Entr. R]. Héritage potentiel d'un système discriminatoire de stérilisations non volontaires avant 1996, il semble que la conception de la stérilisation n'ait pas beaucoup évolué depuis ces dernières années. La valorisation des femmes dans leur contraception semble être très importante pour les femmes que nous avons rencontrées, bien que la médicalisation de la contraception semble encore expliquer certains manquements éducationnels concernant la stérilisation. Il est cependant encourageant de voir la place que les femmes, si elles ne l'occupent toujours pas vraiment, veulent occuper dans leur contraception. Ces tentatives sont quelque peu atténuées par les quelques participantes qui nous ont parlé d'un choix contraceptif du couple ou de la famille.

Ce type de conception s'arrime très bien avec l'importance de la procréation, *a contrario* de l'avortement qui est toujours rejeté. La procréation est vue comme un devoir de

chacun, hommes comme femmes. L'importance du fœtus et de la vie sont tout autant revalorisées par la pratique de la religion afro-brésilienne qui sacralise la vie et la maternité. Conception religieuse plutôt traditionnelle, ce type de révélation nous informe également des dynamiques sociales toujours importantes par rapport à la sexualité. En outre, la place prédominante de la procréation, revalorisée selon les perceptions des femmes interrogées, démontre aussi ce genre de vision socio-économique propre aux populations plus démunies, pour lesquelles les familles sont souvent plus nombreuses (IBGE, 2015).

Bien que la contraception semble bien tolérée, surtout la ligature des trompes, les véritables possibilités contraceptives démocratisées semblent limitées pour des raisons économiques, religieuses et sociales. Les places de la procréation et de la stérilisation, côte à côte, amènent une conceptualisation sexuelle du Candomblé entre extrêmes. Reprenant peut-être les courants présents au sein de la société sur l'acceptation de la stérilisation, il semble que la primauté de la procréation prime sur les possibilités contraceptives. Si les femmes peuvent contrôler cet entre-deux, une certaine forme d'émancipation sexuelle est clairement permise par leur pratique religieuse, bien que cela ne se fasse pas sans nuances, comme nous l'avons exprimé (place encore limitée de la vasectomie, hyper-responsabilisation des femmes dans la contraception, problèmes d'éducation sexuelle, etc.).

De manière globale, il nous semble que les femmes peuvent se sentir émancipées par leur pratique du Candomblé. Sans dire que cela ne soit le propre que de la religion afro-brésilienne, nous devons tout de même y reconnaître la place importante des femmes (sacerdoce, héritage matrilineaire, passation du savoir religieux, etc.). La valorisation des femmes s'avère être véritablement possible par leur religion, ce qui n'implique pas seulement une valorisation moderne des femmes. Il nous apparaît que si les femmes veulent se sentir véritablement émancipées par leur pratique de leur religion dans la société brésilienne, elles doivent habilement jouer dans un entre-deux perpétuel entre, d'un côté, des possibilités émancipatrices et contraceptives, reprenant des courants féministes plus axés sur les libertés sexuelles, ainsi que, de l'autre côté, des postures plus traditionnelles sur les rôles des genres et la procréation, plus près du *Black feminism*, qui

protège les femmes noires des pressions sociales modernes discriminatoires. Cette combinaison d'extrêmes semble déjouer le manque d'options contraceptives laissées par le *Black feminism*, qui revalorise la procréation selon ce qu'avait souligné Sardenberg (2010). Cela nous semble vrai pour l'ensemble des cinq types de Candomblé que nous avons pu relever de nos entrevues. Ces visions peuvent être propres à des *terreiros* ou des vécus particuliers tout comme elles peuvent être alternées selon les enjeux et les moments de vie. Cependant, il nous semble que si ces femmes noires, au paroxysme des discriminations multiples, peuvent se sentir émancipées par la pratique de leur religion, le Candomblé, confession éprouvant de nombreux problèmes de subsistance, la religion peut être un moyen d'émancipation en modernité.

L'entre-deux n'est certainement pas l'idéal de ce que devrait être l'émancipation des femmes noires de Bahia. Il démontre les lacunes de la religion, mais surtout de la société brésilienne en matière d'égalité hommes/femmes. Bien qu'une ambiguïté concernant l'émancipation soit présente, il nous semble qu'il démontre de véritables indicateurs par lesquels comprendre la réalité de ces femmes. Un travail plus nuancé et potentiellement plus près de la situation vécue à Bahia est permis par l'analyse, mais également par les propos recueillis lors de nos entrevues. Sans dire que nous avons évité le piège contre lequel Kadya Tall (2002) mettait en garde (une certaine volonté des participantes de peindre un portrait très féministe de leur religion), il semble que nos participantes aient répondu le plus fidèlement possible selon leurs schèmes de croyances. Elles ont peut-être voulu rectifier la vision partagée par la communauté intellectuelle sur leur religion, mais il semble qu'elles ont davantage pris le temps de nous expliquer les véritables conceptions des relations hommes/femmes et de la contraception entretenues par le Candomblé.

Kadya Tall (2002) ayant également fait des recommandations pour une meilleure mobilisation féministe religieuse dans ses écrits, il nous semble que certaines améliorations pourraient être amenées dans les conceptualisations du Candomblé sur l'émancipation et la stérilisation pour permettre une plus grande liberté pour les pratiquantes. Moins optimiste que cette dernière, nous pensons cependant que les difficultés que connaît le Candomblé et que représente le changement de mentalité

conditionnent grandement ces possibles améliorations. En ce sens, un travail sur les possibilités réelles et les limites d'émancipation ou de mobilisation noire pour les pratiquantes du Candomblé dans le contexte actuel pourrait permettre d'éclairer davantage ces jeux entre émancipation, stérilisation et religion. Peut-être que dans le contexte brésilien difficile pour la religion afro-brésilienne, les femmes que nous avons interrogées nous démontrent, en fait, que le Candomblé est le plus émancipateur qu'il puisse l'être pour les Bahianaises noires selon le contexte actuel. Malgré que le contexte politique soit très tendu présentement au Brésil, l'État aurait davantage intérêt à comprendre les besoins des femmes noires de Bahia en matière d'émancipation et de stérilisation. En d'autres mots, un élargissement de la démocratisation des moyens de contraception à d'autres contraceptifs permettrait de respecter les désirs procréatifs des femmes en proposant des méthodes moins finales. Une meilleure cohabitation par une telle compréhension des enjeux socio-économiques d'une des populations les plus démunies du pays en serait possible.

Malgré certaines nuances que nous avons apportées, il apparaît clairement que le Candomblé peut jouer un rôle positif dans le processus d'émancipation des Bahianaises noires. Il en devient intéressant de se questionner sur l'étendue possible de notre recherche, à savoir un débordement émancipateur potentiel pour toutes les Brésiliennes, et ce, peu importe leur religion. L'histoire démontre en effet les possibilités nombreuses d'émancipation au Brésil à partir de regroupements religieux syndicalistes féministes (Acciari, 2012).

Comme le regroupement religieux féministe n'est pas le monopole du Brésil, il nous semble que la religion puisse permettre une émancipation pour des femmes de partout dans le monde. La brèche ici ouverte par l'étude du cas du Candomblé peut certainement questionner la connotation traditionnelle associée à la religion (Weber, 1996 (1910-1920)). Vision datant d'un siècle, il est très actuel de voir toutes les prises féministes religieuses actuelles, et ce, peu importe la religion et qu'elles puissent être améliorées (Kadya Tall, 2002). D'autres études pourraient s'attarder à une vision moins péjorative de la religion et se concentrer sur les possibilités émancipatrices et de «refuge» (Harding, 2003) que la religion puisse être pour les femmes et pour plusieurs autres groupes

minoritaires (Parmentier, 2009 : 5). Une revisite de plusieurs thèmes semblent possible par l'entremise des conclusions de cette thèse. On peut, par exemple, en modernité, penser aux conciliations religion/homosexualité et religion/transidentité. Ces éléments pourraient être davantage éclairés et vus, même, sous un angle moins rigide. Ces combinaisons peuvent sûrement s'avérer positives et valorisantes selon plusieurs de ces personnes religieuses à minorité sexuelle, comme l'illustre pour l'émancipation et la stérilisation le cas des Bahianaises noires qui pratiquent le Candomblé.

## ANNEXES

### ANNEXE A1



#### Questionnaire

Accepteriez-vous de participer à une étude sur l'émancipation et la stérilisation?

Comment vous appelez-vous?

Quel âge avez-vous?

Que faites-vous dans la vie?

Êtes-vous mariée?

Avez-vous des enfants?

Si oui, combien d'enfants avez-vous?

Comment définissez-vous la couleur de votre peau?

Est-ce que les femmes sont valorisées par le Candomblé?

Comment les relations hommes/femmes sont perçues par le Candomblé?

Comment le Candomblé représente-t-il le rôle des femmes dans la société et dans la famille?

Est-ce que le recours à la ligature vous apparaît conforme aux principes de votre religion?

De qui relève le choix de recourir à la ligature?

Y a-t-il des sujets que nous n'avons pas abordé sur lesquels vous aimeriez discutés?



## ANNEXE A2



## Questionário

Você aceita participar de um estudo sobre a emancipação e esterilização?

Como você se chama?

Quantos anos você tem?

O que você faz da vida?

Você é casada?

Você tem filhos?

Se sim, quantos filhos você tem?

Como você define a cor da sua pele?

As mulheres são valorizadas pelo Candomblé?

Como os relacionamentos homens/mulheres são percebidos pelo Candomblé?

Como Candomblé representa o papel das mulheres na sociedade e na família?

O uso da ligadura parece estar de acordo com os princípios da sua religião?

Quem é responsável pela a decisão de aligação?

Existem tópicos sobre os quais não discutimos sobre o que você gostaria de discutir?

## ANNEXE B1

**FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT**

Vous êtes invité(e) à participer à un projet de recherche. Le présent document vous renseigne sur les modalités de ce projet de recherche. S'il y a des mots ou des paragraphes que vous ne comprenez pas, n'hésitez pas à poser des questions. Pour participer à ce projet de recherche, vous devrez signer à la fin de ce document et nous vous en remettrons une copie signée et datée. Prenez tout le temps nécessaire pour prendre votre décision.

<b>IMPACT DU CANDOMBLÉ DANS LA STÉRILISATION DES FEMMES NOIRES DE BAHIA</b>
---

---

**Responsable du projet :**

Étudiante(s) ou étudiant(s) : Farah Cader

Numéro de téléphone :



Courriel : farah.cader@usherbrooke.ca

Programme d'études : Doctorat en religieux contemporain

Directeur de thèse : Claude Gélinas

Aide aux communications : Luana Melody Brasil, [REDACTED]  
[REDACTED]

### **Financement du projet :**

Une bourse d'excellence au troisième cycle de l'Université de Sherbrooke aide à financer le déplacement pour faire le terrain d'étude.

### **Objectifs du projet de recherche :**

Le projet porte sur l'impact du Candomblé dans le choix des femmes noires de Bahia de se faire stériliser. Le but de la recherche est de comprendre les motifs qui sont importants pour les Bahianaises noires pratiquant le Candomblé dans leur prise de décision quant à la stérilisation.

### **Raison et nature de la participation :**

Votre participation à ce projet sera requise pour une entrevue d'environ une heure trente. Cette entrevue aura lieu à l'Université de Bahia ou à tout autre endroit qui vous convient, selon vos disponibilités. Vous aurez à répondre à des questions concernant votre stérilisation et votre religion. Cette entrevue fera l'objet d'un enregistrement audio.

### **Avantages pouvant découler de la participation :**

Vous ne retirerez peut-être aucun avantage direct à participer à ce projet de recherche. Cependant, votre participation aidera à mieux comprendre le Candomblé et ses possibilités émancipatrices pour les femmes qui le pratiquent. Il est espéré que vous vous sentiez valorisée en répondant aux questions de cette entrevue.

### **Inconvénients et risques pouvant découler de la participation :**

Votre participation à la recherche ne devrait pas comporter d'inconvénients significatifs, si ce n'est le fait de donner de votre temps et le déplacement. Vous pourrez demander de prendre une pause ou de poursuivre l'entrevue à un autre moment qui vous conviendra.

Il se pourrait, lors de l'entrevue, que le fait de parler de votre expérience vous amène à vivre une situation difficile. Si c'est le cas, n'hésitez pas à en parler avec la personne responsable du projet de recherche dont les coordonnées apparaissent sur ce formulaire. Elle pourra vous diriger vers les programmes gouvernementaux reliés à l'Université de Bahia.

Si c'est le cas et que vous souhaitez obtenir plus de soutien, nous vous invitons à consulter les références suivantes : le Programme national de Santé, des droits sexuels et des droits reproductifs ([rededefeministasauade.com@gmail.com](mailto:rededefeministasauade.com@gmail.com) ou 48 3025-4998).

### **Participation volontaire et possibilité de retrait :**

Votre participation à ce projet de recherche est volontaire. Vous êtes donc libre de refuser d'y participer. Vous pouvez également vous retirer de ce projet à n'importe quel moment, sans avoir à donner de raisons, en informant l'équipe de recherche.

Il vous sera toujours possible de revenir sur votre décision. Le cas échéant, la chercheuse vous demandera explicitement si vous désirez la modifier.

### **Compensation financière :**

Vous recevrez une compensation pour le déplacement si vous le souhaitez.

### **Confidentialité, partage, surveillance et publications :**

Durant votre participation à ce projet de recherche, la chercheuse responsable ainsi que les membres de son personnel de recherche recueilleront, dans un dossier de recherche, les renseignements vous concernant et nécessaires pour répondre aux objectifs

scientifiques de ce projet de recherche.

Votre dossier de recherche peut comprendre des renseignements tels que votre nom, votre sexe, votre âge, votre origine ethnique, des enregistrements audio, des informations concernant votre état de santé passé et présent et vos habitudes de vie.

Tous les renseignements recueillis au cours du projet de recherche demeureront strictement confidentiels dans les limites prévues par la loi. Vous ne serez identifié que par un numéro de code. La clé du code reliant votre nom à votre dossier de recherche sera conservée par la chercheuse responsable de ce projet de recherche.

Les données recueillies seront conservées, sous clé, pendant au moins 3 ans par la chercheuse responsable aux fins exclusives du présent projet de recherche puis détruites.

Les données de recherche pourront être publiées ou faire l'objet de discussions scientifiques, mais il ne sera pas possible de vous identifier.

À des fins de surveillance et de contrôle, votre dossier de recherche pourrait être consulté par une personne mandatée par des organismes réglementaires, des représentants de l'établissement ou du comité d'éthique de la recherche. Ces personnes et ces organismes adhèrent à une politique de confidentialité.

Vous avez le droit de consulter votre dossier de recherche pour vérifier les renseignements recueillis et les faire rectifier au besoin.

### **Résultats de la recherche**

Si vous souhaitez obtenir un résumé des résultats généraux de la recherche, veuillez indiquer une adresse où nous pourrions vous le faire parvenir :


Adresse électronique :

---

Adresse postale dans le cas où vous n'avez pas d'adresse électronique :

---

### **Coordonnées de personnes-ressources**

Si vous avez des questions ou éprouvez des problèmes reliés au projet de recherche, ou si vous souhaitez vous en retirer, vous pouvez communiquer avec la chercheuse responsable ou avec Luana Melody Brasil au numéro suivant : 

### **Approbation par le comité d'éthique de la recherche**

Le Comité d'éthique de la recherche - Lettres et sciences humaines de l'Université de Sherbrooke a approuvé ce projet de recherche et en assurera le suivi. Pour toute question concernant vos droits en tant que participant à ce projet de recherche ou si vous avez des commentaires à formuler, vous pouvez communiquer avec ce comité au numéro de téléphone 1-819-821-8000 poste 62644 (ou sans frais au 1 800 267-8337) ou à l'adresse courriel cer\_lsh@USherbrooke.ca.

### **Signature de la personne participante**

J'ai pris connaissance du formulaire d'information et de consentement. On m'a expliqué le projet de recherche et le présent formulaire d'information et de consentement. On a répondu à mes questions et on m'a laissé le temps voulu pour prendre une décision. Après réflexion, je consens à participer à ce projet de recherche aux conditions qui y sont énoncées.

---

Nom de la personne participante

---

Signature

Date

**Signature de la personne responsable de l'obtention du consentement**

J'ai expliqué au participant le projet de recherche et le présent formulaire d'information et de consentement et j'ai répondu aux questions qu'il m'a posées.

---

Nom de la personne qui obtient le consentement

---

Signature

Date



**Engagement du chercheur ou de la chercheuse responsable du projet de recherche**

Je certifie qu'on a expliqué à la personne participante le présent formulaire d'information et de consentement, que l'on a répondu aux questions qu'elle avait.

Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au formulaire d'information et de consentement et à en remettre une copie signée et datée à la personne participante.

---

Nom du chercheur ou de la chercheuse responsable

---

Signature

Date

## ANNEXE B2

**FORMULÁRIO DE INFORMAÇÃO E CONSENTIMENTO**

Você foi convidado para participar de um projeto de pesquisa. O presente documento te informa sobre as modalidades desse projeto. Se há palavras ou parágrafos que você não compreende, não hesite em perguntar. Para participar desse projeto de pesquisa, você deverá assinar ao final desse documento e nós te encaminharemos uma cópia assinada e datada. Utilize todo o tempo necessário para tomar sua decisão.

IMPACTO DO CANDOMBLÉ NA ESTERILIZAÇÃO DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA
---

---

**Responsável pelo projeto :**

Estudante(s) : Farah Cader

Número de telefone :

E-mail : farah.cader@usherbrooke.ca

Programa de estudos : Doutorado em religião contemporânea

**Diretor de tese: Claude Gélinas**

Assistência comunicações: Luana Melody Brasil,

**Financiamento do projeto :**

Uma bolsa de excelência no terceiro ciclo da Universidade de Sherbrooke ajuda a financiar o deslocamento para realizar o estudo de campo.

**Objetivos do projeto de pesquisa :**

O projeto trata sobre o impacto do Candomblé na escolha das mulheres negras da Bahia de serem esterilizadas. O objetivo da pesquisa é compreender os motivos que são importantes para as baianas negras praticantes do Candomblé em sua tomada de decisão quanto à esterilização.

**Razão e natureza da participação :**

Sua participação nesse projeto será requisitada por uma entrevista de aproximadamente uma hora trinta. Essa entrevista terá lugar na Universidade da Bahia ou em qualquer outro endereço de sua preferência, de acordo com a sua disponibilidade. Você terá que responder às questões a seguir relativas à sua esterilização e à sua religião. Essa entrevista será objeto de uma gravação em áudio.

**Vantagens que possam derivar da participação :**

Você não receberá provavelmente nenhuma vantagem direta na participação nesse projeto de pesquisa. No entanto, sua participação ajudará numa melhor compreensão sobre o Candomblé e suas possibilidades emancipatórias para as mulheres que o praticam. É esperado de você que se sinta valorizada ao responder às questões dessa entrevista.

**Inconvenientes e riscos que possam derivar da participação :**

Sua participação na pesquisa não deverá comportar inconvenientes significativos, a não ser o fato de disponibilizar o seu tempo e deslocamento. Você poderá solicitar uma pausa ou de continuar a entrevista em outro momento que te convier.

Poderá acontecer, durante a entrevista, que o fato de falar sobre a sua experiência te faça reviver uma situação difícil. Se é o caso, não hesite em falar à pessoa responsável pelo projeto de pesquisa cujas coordenadas aparecem nesse formulário. Ela poderá te conduzir aos suportes da Programa Nacional de Saúde conectada na Universidade da Bahia. Se for o caso e você não desejar obter mais apoio, nós a convidamos a consultar as referências a seguir : o Programa Nacional de Saúde, de Direitos Sexuais e de Direitos Reprodutivos brasileiros ([rededefeministasauade.com@gmail.com](mailto:rededefeministasauade.com@gmail.com) ou 48 3025-4998).

**Participação voluntária e possibilidade de afastamento :**

Sua participação nesse projeto de pesquisa é voluntária. Você é, portanto, livre para participar. Você poderá igualmente se retirar desse projeto não importa em qual momento, sem ter de dar razões em informar a equipe de pesquisa.

Será sempre possível reavaliar a sua decisão. Se necessário, a pesquisadora te questionará explicitamente se você deseja modificar a sua decisão.

**Compensação financeira :**

Você vai receber uma compensação para o curso, se desejar.

**Confidencialidade, compartilhamento, vigilância e publicações :**

Durante a sua participação nesse projeto de pesquisa, a pesquisadora responsável, bem como os demais membros da pesquisa, recolherão, em um dossiê de pesquisa, as informações relativas a você e necessárias para responder aos objetivos científicos do projeto de pesquisa.

O seu dossiê de pesquisa pode compreender informações tais como seu nome, seu sexo, sua idade, sua origem étnica, registros de vídeo, informações relativas ao seu estado de saúde passado e presente seus e hábitos de vida.

Todas as informações recolhidas no curso do projeto de pesquisa continuam estritamente confidenciais nos limites previstos pela lei. Você não será identificável e não será pelo número de código. A senha do código relativo ao seu nome e ao seu dossiê de pesquisa será conservada pela pesquisadora responsável por esse projeto de pesquisa.

Os dados recolhidos serão conservados, com senha, durante ao menos três anos pela pesquisadora responsável para fins exclusivos do presente projeto de pesquisa.

Os dados de pesquisa poderão ser publicados ou ser objeto de discussões científicas, mas não será possível te identificar.

Para fins de vigilância e de controle, o seu dossiê de pesquisa poderá ser consultado por uma pessoa enviada por organismos regulamentares, representantes do estabelecimento ou do comitê de ética da pesquisa. Essas pessoas e esses organismos aderem a uma política de confidencialidade.

Você tem o direito de consultar o seu dossiê de pesquisa para verificar as informações recolhidas e as fazer serem retificadas se necessário.

### **Resultados da pesquisa**

Se você desejar obter um resumo dos resultados gerais da pesquisa, queira identificar um endereço onde nós possamos encaminhá-los para você :

Endereço eletrônico :

---

Endereço postal no caso onde você não possui endereço eletrônico :

---

### **Coordenadas de pessoas-recursos**

Se você possuir questões ou apresentar problemas ligados ao projeto de pesquisa, ou se você desejar se retirar, você poderá se comunicar com a pesquisadora responsável ou Luana Melody Brasil no número a seguir [REDACTED].

### **Aprovação pelo comitê de ética da pesquisa**

O Comitê de Ética da Pesquisa – Letras e Ciências Humanas da Universidade de Sherbrooke aprovou esse projeto de pesquisa e se assegura do que se seguirá. Para toda questão concernante aos seus direitos enquanto que participante desse projeto de pesquisa ou se você possui comentários a apresentar, você pode comunicar-se com o Comitê pelo número de 1-819-821-8000, ramal 62644 (ou ligação gratuita pelo 1 800 267-8337) ou pelo endereço de e-mail cer\_lsh@USherbrooke.ca.

### **Assinatura da pessoa participante**

Eu tomei conhecimento do formulário de informação e de consentimento. Me explicaram o projeto de pesquisa e o presente formulário de informação e de consentimento. Responderam minhas questões e me deixaram o tempo desejado para tomar uma decisão. Após refletir, eu consinto em participar desse projeto de pesquisa nas condições que foram enunciadas.

---

Nome da pessoa participante

---

Assinatura

Data

**Assinatura da pessoa responsável pela obtenção do consentimento**

Eu expliquei à participante o projeto de pesquisa e o presente formulário de informação e de consentimento e eu respondi às questões que ela colocou.

---

Nome da pessoa que obteve o consentimento

---

Assinatura

Data

**Comprometimento do pesquisador ou da pesquisadora responsável pelo projeto de pesquisa**

Eu certifico que foi explicado à pessoa participante o presente formulário de informação e de consentimento, que foram respondidas as questões que ela havia.

Eu me comprometo, com a equipe de pesquisa, a respeitar o que foi estabelecido no formulário de informação e de consentimento e a encaminhar uma cópia assinada e datada à pessoa participante.

---

Nome da pesquisadora responsável

---

Assinatura

Data

## ANNEXE C1

**FORMULAIRE D'ENGAGEMENT À LA CONFIDENTIALITÉ*****Titre de l'étude :* IMPACT DU CANDOMBLÉ DANS LA STÉRILISATION DES FEMMES NOIRES DE BAHIA**

Cette recherche est sous la direction de Claude Gélinas, professeur à l'Université de Sherbrooke. La chercheuse principale est Farah Cader, doctorante à l'Université de Sherbrooke.

Il m'a été expliqué que :

Le but de la recherche est de comprendre les motifs qui sont importants pour les Bahianaises noires pratiquant le Candomblé dans leur prise de décision quant à la stérilisation.

Pour réaliser cette recherche, 20 femmes seront interrogées à Salvador de Bahia. Par la signature d'un formulaire de consentement écrit, vous vous engagez auprès des participantes d'assurer la confidentialité des données recueillies.

Dans l'exercice de mes fonctions d'aide aux communications, j'aurai accès à des données qui sont confidentielles. En signant ce formulaire, je reconnais avoir pris connaissance du formulaire de consentement écrit signé avec la chercheuse principale et je m'engage à :

- assurer la confidentialité des données recueillies, soit à ne pas divulguer l'identité des participants ou toute autre donnée permettant d'identifier un participant, un organisme ou des intervenants des organismes collaborateurs;



- assurer la sécurité physique et informatique des données recueillies;
- ne pas conserver de copie des documents contenant des données confidentielles.

Je, soussignée, \_\_\_\_\_, m'engage à assurer la confidentialité des données auxquelles j'aurai accès.

\_\_\_\_\_  
Aide aux communications

Date : \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Chercheur

Date : \_\_\_\_\_

Si j'ai des questions à propos de la recherche, je peux contacter la chercheuse principale, Farah Cader au [REDACTED] ou au farah.cader@usherbrooke.ca.

## ANNEXE C2

**CONFIDENTIAL COMMITMENT FORM**

**Title of the study:** IMPACT OF THE CANDOMBLE IN THE STERILIZATION OF BLACK WOMEN OF BAHIA

This research is under the direction of Claude Gélinas, teacher at the Université of Sherbrooke. The main researcher is Farah Cader, PhD student at the Université de Sherbrooke.

It has been explained to me that:

1. The purpose of the research is to understand the motives that are important for black women of Bahia practicing Candomblé in their decision-making regarding sterilization.
2. To conduct this research, 20 women will be interviewed in Salvador de Bahia. By signing a written consent form, you agree to ensure the confidentiality of the participants and of the data collected.
3. In the performance of your recruitment duties, I will have access to data that is confidential. By signing this form, I acknowledge that I have read the written consent form signed with the researcher and undertake to:

- ensure the confidentiality of the data collected, not to disclose the identity of the participants or any other data enabling the identification of a participant, an organization or persons working in collaborating organizations;
- ensuring the physical and computer security of the data collected;
- not to keep copies of documents containing confidential data.

I, the undersigned, \_\_\_\_\_, undertake to ensure the confidentiality of the data to which I have access.

\_\_\_\_\_  
Recruiter

Date : \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Researcher

Date : \_\_\_\_\_

If I have any questions about the research, I can contact the main researcher, Farah Cader at the [REDACTED] or at the farah.cader@usherbrooke.ca.

## MÉDIAGRAPHIE

ABBOTT, Elizabeth. (2001). *Histoire universelle de la chasteté et du célibat*. Fides, 615 p.

ACCIARI, Louisa. (2012). «Féminisme et religion, entre conflits et convergences. Le cas des femmes syndicalistes au Brésil». *Contretemps*. [Document électronique]. Consulté le 25 mars 2016. <http://www.contretemps.eu/interventions/f%C3%A9minisme-religion-entre-conflits-convergences-cas-femmes-syndicalistes-br%C3%A9sil-0>.

ADES, Joséphine. (2017). «Une fille et un garçon: la stérilisation contraceptive ou le renforcement d'une image normative de la famille». *INRS*. [Article en ligne]. Consulté le 5 mars 2018. <http://www.orfq.inrs.ca/une-fille-et-un-garcon-la-sterilisation-contraceptive-ou-le-renforcement-dune-image-normative-de-la-famille/>.

AGIER, Michel. (1989). «Le sexe de la pauvreté : Hommes, femmes et familles dans une "avenida" à Salvador de Bahia». *Cahier du Brésil contemporain*, 8, p.81-112.

AGIER, Michel. (2005). *Salvador de Bahia : Rome noire, ville métisse*. Paris : Éditions Autrement, 158 p.

ALBISTUR, Maïté et Daniel ARMOGATHE. (1977). «Christine de Pisan et le féminisme au XVe siècle». *Histoire du féminisme français du Moyen Âge à nos jours*, Artigues-près-Bordeaux, p. 53-67.

Americas Watch Report, (1991). «Criminal Injustice: Violence Against Women in Brazil». *Humans Rights Watch*, 67 p.

AMIOT, Suzanne et al. (2005). «Prendre en compte la diversité des familles». *Avis du Conseil de la famille et de l'enfance*. [Rapport en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars

2018.

[https://www.mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/cfe\\_Avis\\_DiversiteFamilles.pdf](https://www.mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/cfe_Avis_DiversiteFamilles.pdf).

ANDRESON, Jamie. (2012). «Edison Carneiro and Ruth Landes: Authority and Matriarchy in Candomblé Field Research, 1938-9». *Berkeley Undergraduate Journal*, 25(1), p.117-145.

ARINO, Martine. (2007). *La subjectivité du chercheur en sciences humaines*. L'Harmattan, 223 p.

AUBERT-MARSON, Dominique. (2005). «Les politiques eugénistes aux États-Unis dans la première moitié du XXe siècle». *M/S : médecine sciences*, 21(3), p.320–323.

BADINTER, Élisabeth. (1980). *L'amour en plus*. Flammarion, 372 p.

BADINTER, Élisabeth. (1986). *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*. Odile Jacob, Paris, 367 p.

BADRAN, Margot. (2006). «Le féminisme islamique en mouvement». *Existe-t-il un féminisme musulman?*, Commission Islam et laïcité-UNESCO, p.49-71.

BAGGIO, Stéphanie. (2011). «Une histoire rétrospective de la psychologie sociale», *Psychologie sociale. Concepts et expériences*, sous la direction de Baggio Stéphanie. De Boeck Supérieur, p.141-149.

Banque mondiale. (2014). «Pauvreté: Brésil». [Rapports en ligne]. Consultés le 22 juillet 2015. <http://povertydata.worldbank.org/poverty/country/BRA>.

BARBÁRA, Rosamaria Susanna. (2009). «La Danse du Vent et de la Tempête : Une étude sur l'univers symbolique de l'orixá Oiá-Iansã no Candomblé de Bahia». *Corps*, 2(7), p.15-20.

BARDIN, Laurence. (1977). *L'analyse de contenu*. Presses universitaires de France, 223 p.

BARRERRE, Bernard et Mohamed AYAD. (1994). «Niveaux et tendances de la contraception dans les pays en voie de développement : Résultats des enquêtes démographiques et de santé». *Association internationale des démographes de langue française*, Paris, Presses universitaires de France, p.454-465.

BASTIDE, Roger. (2001(1958)). *Le Candomblé de Bahia*. Collection Pocket Terre humaine, 441 p.

BEAULIEU, Elsa. (2007). «Échelles et lieux de l'action collective dans la Marche mondiale des femmes au Brésil». *Lien social et Politiques - RIAC* 58, p. 119-132.

BEBE, Pauline. (2001). *Isha : Dictionnaire des femmes et du judaïsme*. Éd. Calmann-Lévy, 440 p.

BEBE, Pauline. (2008). «L'égalité des hommes et des femmes dans le judaïsme libéral». *Femmes et judaïsme d'aujourd'hui*, sous la dir. Sonia Sarah Lipsyc, Éd. In Press, p.133-143.

BENNETT, Richard. (2015). «Buddhist nationalists stoke hatred in Myanmar: Myanmar's proposed 'race and religion laws' fuel hatred and fear». *Al Jazeera*. [Article en ligne]. Consulté le 21 juillet 2016. <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2015/03/buddhist-nationalists-stoke-hatred-myanmar-150317083018615.html>.

BERGER, Mathieu. (2011). «Micro-écologie de la résistance. Les appuis sensibles de la parole citoyenne dans une assemblée d'urbanisme participatif à Bruxelles», Dans Berger M., Cefaï D., Gayet-Viaud C., *Du civil au politique*. Ethnographies du vivre-ensemble, Bruxelles, Peter Lang, p.101-130.

BERKMAN, Joyce. (2004 (2000)). «Feminism: First-Wave North American». *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, 498 p.

BERNS, Nancy. (2001). «Degendering the Problem and Gendering the Blame: Political Discourse on Women and Violence». *Gender & Society*, 15(2), p. 262-281.

BIBBY, Reginald W. (1988). *La religion à la carte: pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, St-Laurent, Québec, Éd. Fides, 382 p. (paru d'abord en anglais sous le titre: *Fragmented Gods. Poverty and potential of religion in Canada*, traduit de l'anglais par Louis-Bertrand Raymond).

BIDET-MORDREL, Annie, GALERAND, Elsa et Danièle KERGOAT. (2016). «Analyse critique et féminismes matérialistes. Travail, sexualité(s), culture». *Cahiers du Genre*, 4(3), p.5-27.

BILGE, Selma. (2010). «De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe». *L'homme et la société*, 176-177, p.43-64.

BIRMAN, Patrícia. (1991). «Relações de gênero, possessão et sexualidade, Physis, Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro». *IMS/UERJ*, 1(2), p. 37- 58.

BISSON, Lynda. (2014). «Qu'est-ce que le couple traditionnel et le couple nouveau (tantrique)?». *R-éveil*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <https://r-eveillez-vous.fr/quest-ce-que-le-couple-conventionnel-le-couple-nouveau-ou-tantrique/>.

BOIRA, Santiago et al. (2015). «Femicidio y feminicidio: Un análisis de las aportaciones en clave iberoamericana». *Comunitaria*, 10, p.27-46.

BOURDIEU, Pierre. (1971). «Genèse et structure du religieux contemporain». *Revue française de sociologie*, 12(3), p.295-334.

BOURDIEU, Pierre. (1990). *La domination masculine. Actes de la recherche en sciences sociales*. 84, Masculin/féminin-2, p. 2-31.

BOURDIEU, Pierre. (2002). *La domination masculine*. Éd. Seuil, 177 p.

BOZON, Michel. (2005). «L'évolution des scénarios de la vie reproductive des femmes au Brésil. Médicalisation, genre et inégalités sociales». *Tiers Monde*, 182(2), p.359-384.

BRANCACCIO, Francesco. (2017). *La laïcité, une notion chrétienne*. Coll. Théologies, 208 p.

BRIQUET, Jean-Louis. (2007). «Clientelism». *Encyclopédie Britannica*. [En ligne]. Consulté le 4 septembre 2015. <http://www.britannica.com/topic/clientelism>.

BROCHIER, Christophe. (2014). «Le concept de «démocratie raciale»». *Revue de synthèse*, 135(6), p. 124-150.

BRUINIUS, Harry. (2006). *Better for All the World: The Secret History of Forced Sterilization and America's Quest for Racial Purity*. Éd. Vintage Books, 400 p.

BRUNEAU, Thomas. (1992). «Brazil's political transition». *Elites and Democratic consolidation in Latin America and Southern Europe*. Cambridge University Press, p.257-280.

BURRILL, Emily S. (2010). *Domestic Violence and the Law in Colonial and Postcolonial*. Ohio Publications Press, p. 117-137.

BUTLER Judith. (2006). *Trouble dans le genre*. Paris, La Découverte, 283 p.

CABANES, Robert. (2002). *Travail, famille, mondialisation : récits de la vie ouvrière*. São Paulo, Brésil. Paris : Éd. Karthala, 479 p.

CAETANO, André J. (1999). «Fertility Transition and the Diffusion of Female Sterilization in Northeastern Brazil», *The Roles of Medecine and Politics*, 32 p.

CAETANO, André J. et Joseph E POTTER. (2004). «Politics and Female Sterilization in Northeast Brazil». *Population and Development Review*, 30(1), p.79-108.



CALDEIRA, Teresa et James HOLSTON. (1999). «Democracy and Violence in Brazil». *Comparative Studies in Society and History*, 41(4), p 691-729.

CALIXTE, Fritz et Edelyn DORISMOND. (2007). *Vaudou. santería, candomblé: les pratiques religieuses dans la Caraïbe*. Paris: Recherches Haïtiano-Antillaises. Paris : L'Harmattan. 190 p.

CAMPANELLI, Nadia. (2014). «Sexualité saine et responsable en milieu scolaire : recommandations du groupe de travail national sexualité-jeunesse». *Gouvernement du Québec*. [Rapport en ligne]. Consulté le 28 juillet 2016. <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2014/14-314-02W.pdf>, 44 p.

CAPANEMA P. DE ALMEIDA, Silvia. et Anaïs FLÉCHET. (2007). «De la ... L'Autre intérieur dans l'iconographie des manuels scolaires d'histoire du Brésil». *Horizons Universitaires*, 3(4) p.327-340.

CAPONE LAFFITE, Stéfania. (2010). *Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé*. Duke University Press, 336 p.

CARBONIER, Gilles. (2013). «Religion et développement : reconsidérer la laïcité comme norme». *International Development Policy*, 4, p.7-12.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. (2005). *Droit légal et insulte morale: Dilemmes de la citoyenneté au Brésil, au Québec et aux États-Unis*. Coll. Americana. Les Presses de l'Université Laval, 169 p.

CARNEIRO, Sueli. (2005). «Noircir le féminisme». *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), p.27-32.

Católicas pelo Direito de Decidir. (2014). *Institucional*. [Site internet]. Consulté le 18 avril 2014. <http://www.catolicasonline.org.br/institucional/>.

- Centre national de la recherche français. (2017). «Qu'est-ce qu'une donnée sensible?». *CNRS*. [En ligne]. Consulté le 20 avril 2017. <http://www.cil.cnrs.fr/CIL/spip.php?rubrique300>.
- CERIMES. (2011-2). «Stérilisation à visée contraceptive». *Campus Cerimes*. [En ligne]. Consulté le 22 juillet 2016. [http://campus.cerimes.fr/maeutique/UEgynecologie/regulation\\_naissances/site/html/6.html#62](http://campus.cerimes.fr/maeutique/UEgynecologie/regulation_naissances/site/html/6.html#62).
- CHAMPION, Françoise. (1993). «Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes». *Le Fait religieux*, Fayard, p.741-772.
- CHANSON, Philippe. (2014). *Mobilité religieuse: retours croisés des Afriques aux Amériques*. Karthala, 252 p.
- CIBULA, David. et al. (2010). «Tubal ligation and the risk of ovarian cancer: review and meta-analysis». *Human Reproduction Update*, 17(1), p.55-67.
- CIPRIANI, Jean-Philippe. (2016). «La grande désillusion». *L'Actualité*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <https://lactualite.com/lactualite-affaires/2016/08/01/la-grande-desillusion/>.
- CODOL, Jean-Paul. (1981). «Une approche cognitive du sentiment d'identité». *Social Sciences Information*, 20(1), p.111-136.
- COLLINS, Patricia. H. (1991). «Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment». *Black Feminist Thought*, New York/London : Routledge, p. 19-33, p.221-238.
- COMEAU, Geneviève. (2001). *Le corps*. Éd. de l'Atelier, 174 p.
- Constitution brésilienne. (1988). Texte constitutionnel. [Charte en ligne]. Consulté le 22 juillet 2016. <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/fr/br/br117fr.pdf>.

CORBEIL, Christine et Isabelle MARCHAND. (2007). *L'intervention féministe intersectionnelle : un nouveau cadre d'analyse et d'intervention pour répondre aux besoins pluriels des femmes marginalisées et violentées*. UQAM, 21 p.

CORDOVIL, Daniela. (2016). «Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, p.117-140.

COROSSACZ, Valeria R. (2004). *Identité nationale et procréation au Brésil : sexe, classe, race et stérilisation féminine*. Paris : Harmattan, 180 p.

COULMONT, Baptiste. (2006). «Jeux d'interdits ? Religion et homosexualité», *Archives de sciences sociales des religions*, 136, p.103-114.

COUSIN, Victor. (1836). *Du Vrai, du Beau, du Bien*. Paris, 494 p.

COWDIN, Daniel M. et John F TUOHEY. «Sterilization, Catholic health care, and the legitimate autonomy of culture». *Christian bioethics*, 4(1), 1998, p.14-44.

CRENSHAW, Kimberle. (1989). «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine». *Feminist Theory and Antiracist Politics*, The University of Chicago Legal Forum, p.139-167.

CURIEL, Ochy. (2010 (2007)). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. *Yuderkys Espinosa Miñoso (dir.), Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas-FALQUET 56 políticas del feminismo latinoamericano, t. 1. Buenos Aires, En La Frontera*, p.69-76.

DALY, Mary. (1993 (1973)). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Press, 264 p.

DAS, Abhijit et Sana CONTRACTOR. (2014). «India's latest sterilization camp massacre». *BMJ Clinical Research*, p.1-2.

DA SILVA CABRAL, Christiane. (2014). «Contraception et stérilisation des jeunes femmes au Brésil». *Autrepart*, 70(2), p.165-183.

DAVIS, Angela. (2008). «Racism, Birth Control, and Reproductive Rights». *The Reproductive Rights Reader: Law, Medicine, and the Construction of Motherhood*, p.86-93.

DE ALMEIDA TELES, Maria Amélia. et Rosalina DE SANTA CRUZ LEITE. (2013). *Da guerrilha à imprensa feminista: a construção do feminismo pós-luta armada no Brasil (1975-1980)*. São Paulo: Intermeios, 312 p.

DE AQUINO, Patricia. (2011). «Quand le candomblé, religion afro-brésilienne, se saisit des médias». *Le Temps des médias*, 17(2), p.100-110.

DE BEAUVOIR, Simone. (1949). *Le deuxième sexe I*. Gallimard, 416 p.

DEFRAIGNE, Christine. (2003). «Proposition de loi relative à la stérilisation contraceptive et thérapeutique». *Sénat de Belgique-Séance 2003-2004*, 8 p.

DEGLER NEUMANN, Carl. (1971). *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. University of Wisconsin Press, 302 p.

DE HAAN, Francisca, DASKALOVA, Krasimira et Anna LOUTFI. (2006). *Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms in Central, Eastern, and South Eastern Europe : 19th and 20th Centuries*, Central European University Press, 698 p.

DELORME, Philippe. (2017). «Mariages à la cour d'Angleterre : Victoria et Albert. Point de vue». [Article en ligne]. Consulté le 3 février 2018. [http://www.pointdevue.fr/histoire/mariages-la-cour-dangleterre-victoria-et-albert\\_3769.html](http://www.pointdevue.fr/histoire/mariages-la-cour-dangleterre-victoria-et-albert_3769.html).

DELPHY, Christine. (1991). «Libération des femmes ou droits corporatistes des mères?». *Nouvelles Questions Féministes*, 12(16-17-18), p.93-118.

DE PISAN, Christine. (1986 (1404-5)). *La cité des dames*. Coll. Moyen-Âge, Éd. Stock, 300 p.

DERMIENCE, Alice. (2000). «Théologie de la Femme et théologie féministe». *Revue théologique de Louvain*, 31(4), p.492-523.

DESCARRIES, Francine. (2005). «L'antiféminisme «ordinaire»». *Recherches féministes*, 18(2), p.137-151.

DEVEREUX, Georges. (1980 (1967)). *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. University Of Chicago Press, 380 p.

DEWEY, John. (2005 (1946)). *Le public et ses problèmes*. Paris, Gallimard, 336 p.

DE ZORDO, Silvia. (2006). «La douleur est dans la tête». *Face à face*, 8, 19 p.

DISSELKAMP, Annette. (2005). «Halbwachs vs Durkheim. Une critique de l'individu pur (et de la sociologie)», *Revue européenne des sciences sociales*, XLIII-131, p.115-133.

DOREMUS, Marie. (2016). «Brésil. Travail : une parité femmes-hommes en trompe l'œil». *Courrier International*. [Article en ligne]. Consulté le 20 septembre 2017. <https://www.courrierinternational.com/article/bresil-travail-une-parite-femmes-hommes-en-trompe-loeil>.

DOUCET, Sophie et Karine HÉBERT. (2001). «L'histoire du féminisme au Canada et au Québec : bibliographie sélective». *Mens*, 2(1), p.125- 144.

DOUETS VASCONCELOS, Sergio Sezino. (2013). «A união mística com o Orixá através da participação no Axé». *Horizonte. Belo Horizonte*, 11(30), p.737-756.

Drogaria São Paulo. (2018).Yaz. [Produits en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <https://www.drogariasapaulo.com.br/yaz>.

DROZ, Yvan, SOARES, E. et Yonatan N. GEZ. (2016). La mobilité religieuse à l'aune du butinage. *Social Compass*, 63(2), p.251–267.

DUBESSET, Mathilde. (2008). «Femmes et religions, entre soumission et espace pour s'exprimer et agir, un regard d'historienne», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Article en ligne]. Consulté le 5 mars 2018. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/34383#text>.

DUMAIS, Monique. (2011). *Collective des femmes chrétiennes et féministes 1976-2011 – 35 ans d'écriture et de réécritures*. Éd. À3Brins, 369 p.

DUMONT, Gérard-François. (2012). «Les femmes et les droits de l'homme en Arabie saoudite». *Académie de Géopolitique de Paris*, p.167-190.

DURKHEIM, Émile. (2002 (1897-1898)). «De la définition des phénomènes religieux». *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925) T. 2*, p. 1-28.

DURKHEIM, Émile. (1968 (1912)). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Les Presses universitaires de France, 647 p.

EICHLER, Margrit. et Marie LAVIGNE. (2006). «Mouvement des femmes». *Encyclopedie canadienne*. [En ligne]. Consulté le 18 juillet 2016. <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/mouvement-des-femmes/>.

Encyclopaedia Britannica. (2018). «Sirimavo Bandaranaike». [Article en ligne]. Consulté le 16 janvier 2018. <https://www.britannica.com/biography/Sirimavo-Bandaranaike>.

Engender Health. (2002). «From Contraceptive Sterilization». [Rapport en ligne]. Consulté le 22 janvier 2015. [https://www.engenderhealth.org/files/pubs/family.../factbook\\_index.pdf](https://www.engenderhealth.org/files/pubs/family.../factbook_index.pdf).

ENGLER, Sreven. (2009). «Umbanda and Hybridity». *Numen*, 56(5), p.545-577.

ENLOE, Cynthia. (2000 (1989)). *Bananas, Beaches & Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press, 244 p.

ESPINASSE, Bernard. (2009). *Introduction aux décisions et processus décisionnels*. Université d'Aix-Marseille, 31 p.

FALQUET, Jules. (2006). «Déclaration du Combahee River Collective». *Les cahiers du CEDREF*, 14, p.53-67.

FALQUET, Jules (2007). «Le mouvement féministe en Amérique latine et aux Caraïbes: Défis et espoirs face à la mondialisation néo-libérale». *Actuel Marx*, 42(2), p.36-47.

FARIA, Vilmar et Joseph E. POTTER. (2009). «Development, government policy and fertility regulation in Brazil». *Texas Population Research Center*, 12, 19 p.

FERNANDES, Florestan. (1967). «Immigration and Race Relations in São Paulo». *Présences africaines*, 1(61), p.103-120.

FERNANDEZ, Hervé. (1997). *Grossesse extra-utérine*. Paris : Flammarion Médecine-Sciences, 98 p.

FERREIRA DE SOUZA, Pedro, COSTA RIBEIRO, Carlos Antonio et Flavio CARVALHAES. (2010). «Desigualdade de oportunidades no Brasil : Considerações sobre classe, educação e raça». *RBCS*, 25(73), p.77-100.

FLIPO, Fabrice. (2011). «L'émancipation aujourd'hui». *Revue du MAUSS*, 38(2), p. 369-384.

FOISY, Catherine. (2017). «Dépasser la haine de la religion au Québec», *Relations-Incursion dans l'athéisme*, 788, p. 27–28.

FREY, Gabriela. (2014). «Femmes et bouddhisme». *Fhedles*. [Article en ligne]. Consulté le 13 janvier 2018. <http://fhedles.fr/affiche/femmes-et-bouddhisme-gabriela-frey/>.

FRIEDAN, Betty. (1964 (1963)). *La femme mystifiée*. Gonthier, 240 p.

GAILLARD, Claire-Lise. (2013). «Le genre en histoire. La construction du féminin et du masculin». *Le cartable de Clio*, 13, 238 p.

GANDER, Kashmira. (2017). «Muslims, Jews and Christians on being LGBT and believing in God». *The Independent*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <https://www.independent.co.uk/life-style/love-sex/lgbt-muslims-christians-jews-stonewall-beliefs-god-faith-role-models-lifestyle-gay-lesbians-trans-a7666846.html>.

GARCIA-NAVARRO, Lulu. (2013). «Brazilian Believers Of Hidden Religion Step Out Of Shadows». *NPR*. [Article en ligne]. Consulté le 25 juillet 2016. <http://news.stlpublicradio.org/post/brazilian-believers-hidden-religion-step-out-shadows>.

GATINOIS, Claire. (2017). «Valentina Sampaio, beauté transgenre et espoir des LGBT brésiliens». *Le Monde*. [Article en ligne]. Consulté le 20 septembre 2017. [http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2017/03/06/valentina-sampaio-beaute-transgenre-et-espoir-des-lgbt-bresiliens\\_5089696\\_3222.html](http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2017/03/06/valentina-sampaio-beaute-transgenre-et-espoir-des-lgbt-bresiliens_5089696_3222.html).

GAUTHIER, Benoit. et al. (2010). *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données*. Presses de l'Université du Québec, 5<sup>e</sup> édition, 767 p.

GAYON, Jean. (2016). «Comment l'eugénisme est-il passé de la théorie à la pratique?». *Huffington Post*. [Article en ligne]. Consulté le 15 novembre 2016. <http://www.huffingtonpost.fr/jean-gayon/comment-leugenisme-est-il-passe-de-la-theorie-a-la-pratique/>.

GEREZ, Jean-Claude. (2017). «Le Brésil a perdu 9 millions de catholiques en deux ans». *Portail catholique suisse*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <https://www.cath.ch/newsf/bresil-a-perdu-9-millions-de-catholiques-deux-ans/>.

GERHARD, Ute. (2011). «Mouvements féministes et citoyenneté en Allemagne». *Cahiers du Genre*, 2(3), p. 45-70.



GGB. (2017). *What is the GGB*. [Site Internet]. Consulté le 20 septembre 2017. <http://www.ggb.org.br/ggb-ingles.html>.

GIAMI, Alain et Henri LERIDON. (2000). *Les enjeux de la stérilisation*. Paris : Inserm/INED, 334 p.

GILBERT-CHATALIC, Molly. (2014). «Interactions entre bouddhisme et féminisme? L'émergence d'un bouddhisme féministe?». *Recherches sur le genre, 1*. [Communication dans un congrès]. Consulté le 13 janvier 2018. <http://hal.univ-brest.fr/hal-01128579>.

GLINOHER, Anthony. (2010). «De quelques critiques récentes adressées à la science des œuvres de Pierre Bourdieu». *Contextes*. [En ligne]. Consulté le 26 février 2018. <http://journals.openedition.org/contextes/4881?lang=en#quotation>.

GODELMANN, Iker Reyes. (2014). «The Zapatista Movement: The Fight for Indigenous Rights in Mexico». *Australian Institute of International Affairs*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <http://www.internationalaffairs.org.au/news-item/the-zapatista-movement-the-fight-for-indigenous-rights-in-mexico/>.

GODFROID, Tiphaine. (2012). «Préparer et conduire un entretien semi-directif». *Université Lorraine*. [PDF en ligne]. Consulté le 20 septembre 2017. <http://cruh.univ-lorraine.fr/sites/cruh.univ-lorraine.fr/files/documents/Tiphaine%20Godefroid.pdf>.

GOIRAND, Camille. (2012). «Le Nordeste dans les configurations sociales du Brésil contemporain». *CERISCOPE Pauvreté*. [En ligne]. Consulté le 29/12/2017, <http://ceriscope.sciences-po.fr/pauvrete/content/part2/le-nordeste-dans-les-configurations-sociales-du-bresil-contemporain>.

GÓIS, Aurino José. (2013). «As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso». *Horizonte : Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 11(29), p.321-352.

GONÇALVEZ DA SILVA, Vagner. (2005). *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. Selo Negro, 149 p.

GREEN, James N. (2014). «Paradoxes de la dictature brésilienne». *BRÉSIL(S) Sciences humaines et sociales*, 5, p.7-16.

GUILLAUMIN, Colette. (1978). «Pratiques du pouvoir et idée de Nature». *Questions féministes*, 2, p.5-30.

GUTMANN, Raphaël. (2016). «Le Brésil en crise: Entre échec personnel et faillite systémique». *Études, juillet-août* (7), p.7-18.

GROSS, Martine. (2008). «Être chrétien et homosexuel en France». *Sociétés contemporaine*, 3(71), p.67-93.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. (1999). «Racismo e anti-racismo no Brasil». *São Paulo: Editora*, 34, p.26-44.

HAMELIN, Marilyse. (2016). «Hindoues : une réalité complexe». *Gazette des femmes*. [Article en ligne]. Consulté le 13 janvier 2018. <https://www.gazettedesfemmes.ca/12832/hindoues-une-realite-complexe/>.

HARDING, Rachel Elizabeth. (2003). *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Indiniapolis University Press, 272 p.

HASENBALG, Carlos Alfredo. (1997). Entre le mythe et les faits : racisme et relations raciales au Brésil. *Journal des africanistes*, 67(1), p. 27-45.

HAUDIQUET, Valérie. et al. (2008). *Une conquête inachevée: le droit des femmes à disposer de leur corps*. Paris, Éditions Syllepse, 182 p.

HAUTZINGER, Sarah H. (2007). *Vividly detailed, accessibly written study explores this phenomenon as a window onto the shifting relationship between violence and gendered power*. Paperback, 366 p.

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. et Diane ROMAN. (2013). «La procréation est-elle vraiment devenue une question de choix?: La question du genre dans le droit médical et biomédical français». *Canadian Journal of Women and the Law*, 25(1), p.384-406.

HÉRITIER, Françoise. (2008). «Saisir l'insaisissable et le transmettre». *L'Homme*, 1(185-186), p.45-54.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2014). «La transmission des faits religieux». *Interventions sociales et faits religieux*, p.35-42.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2002). «La transmission des identités religieuses», *Sciences humaines*, 36, page consultée le 7 novembre 2016, [http://www.scienceshumaines.com/la-transmission-des-identites-religieuses\\_fr\\_12534.html](http://www.scienceshumaines.com/la-transmission-des-identites-religieuses_fr_12534.html).

HILGERS, Tina. (2012). *Everyday form of Clientelism in Latin America*. Palgrave, 220 p.

HILL, Emily. (2015). «Feminism is over, the battle is won. Time to move on». *The Spectator*. [Article en ligne]. Consulté le 5 mars 2018. <https://www.spectator.co.uk/2015/10/the-decline-of-feminism/>.

IBGE. (2015). «Tableaux population». [Recensement en ligne]. <http://www.ibge.gov.br/english/>.

Ibope. «Plastic surgery in Brasil». [En ligne]. Consulté le 30 novembre 2012. <http://www.ibope.com.br/EN-US/Pages/home.aspx>.

Index Mundi. (2016). «Brésil-Données mondiales». [En ligne]. Consulté le 18 septembre 2017. <https://www.indexmundi.com/fr/>.

Institut national d'études démographiques. (2013). «La contraception dans le monde». [Fiche en ligne]. Consultée le 22 juillet 2016. [https://www.ined.fr/fichier/s\\_rubrique/250/fichier.fiche.peda.contraception.monde.fr.pdf](https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/250/fichier.fiche.peda.contraception.monde.fr.pdf).

IRIGARAY, Luce. (1974). *Speculum : De l'autre femme*. Éd. De minuit, Coll. Les critiques, 462 p.

JAMFA CHIADJEU, Moïse Léonard. (2005). *Comment comprendre la «crise» de l'État postcolonial en Afrique?*. Bern : Publications universitaires européennes, 460 p.

KADYA TALL, Emmanuelle. (2002). «Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia?». *Cahiers d'études africaines*, XLII, 167(3), p.441-461.

KADYA TALL, Emmanuelle. (2014). «L'ancestralité revisitée». *Civilisations*, 1(63), p. 11-24.

KERGOAT, Danièle. (2009). «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux». *Sexe, race et classe : Pour une épistémologie de la domination*, Dir. Elsa Dorlin, p.111-125.

KOURLIANDSKY, Jean-Jacques. (2016). «Le Brésil en soldes démocratiques». *IRIS*. [Article en ligne]. Consultée le 18 septembre 2017. <http://www.iris-france.org/85988-le-bresil-en-soldes-democratiques/>.

KUJAWSKI, Marc. (2008). «Béni sois-tu l'éternel qui ne m'a pas fait femme : pour une ontologie au féminin». *Femmes et judaïsme d'aujourd'hui*, sous la dir. Sonia Sarah Lipsyc, Éd. In Press, p.125-132.

LABURTHE-TOLRA, Philippe. (2008). «Le fondement des problèmes d'identité en anthropologie sociale». *Journal des africanistes*, 77(2), p.5-18.

LACELLE, Élisabeth J. (1985). «Le mouvement des femmes dans les Eglises nord-américaines». *Desclée*, 363(5), p.541-554.

LAMBERT, Antonin. (2012). «Féminismes brésiliens». [En ligne]. Consulté le 18 avril 2014. <http://www.kisskissbankbank.com/feminismes-bresiliens>.

LANDES, Ruth. (1994 (1947)). *The city of women*. Albuquerque University of New Mexico Press, 291 p.

LAPALUS, Marylène. (2015). «Femicidio / femicidio : les enjeux théoriques et politiques d'un discours définitoire de la violence contre les femmes». *Générations*, 22, p.85-113.

LECA, Jean. (2012). «Les deux sciences politiques: En relisant Georges Burdeau». *Revue française de science politique*, 62(4), p.637-664.

L'ÉCUYER, René. (1990). *Méthodologie de l'analyse développementale de contenu : Méthode GPS et Concept de soi*. Presses de l'Université du Québec, 471 p.

LEDUC, Claudine et Agnès Fine FINE. (1995). «Femmes et religions», *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, p. 1-7.

LEE, Theresa Man Ling. (2007). «Rethinking the Personal and the Political: Feminist Activism and Civic Engagement». *Hypatia*, 22(4), p.163-179.

LEWIS, Penney. (2011). «Legal Change on Contraceptive Sterilisation». *Journal of Legal History*, 32(3), p.295-317.

LIPSCHITZ, Arouna. (2008). «... Et il les créa mâle et femelle, "le masculin avec le féminin"». *Femmes et judaïsme d'aujourd'hui*, sous la dir. Sonia Sarah Lipsyc, Éd. In Press, p.221-228.

LOPES, Patrice. (2013). «Les avancées de la stérilisation féminine». *Le Figaro*. [Article en ligne]. Consulté le 22 juillet 2016. <http://sante.lefigaro.fr/actualite/2013/05/28/20586-avancees-sterilisation-feminine>.

LOURAU ALVES DA SILVA, Julie Sarah. (2013). «Festas, identidades e turismo em Salavador da Bahia». Presses universitaires de Bahia, 302 p.

LOUNGOUR, Michèle. (2013). *Avoir une sexualité responsable, c'est quoi?*. [Article en ligne]. Consulté le 28 juillet 2016. [http://www.reussirmavie.net/Avoir-une-sexualite-responsable-c-est-quoi\\_a686.html](http://www.reussirmavie.net/Avoir-une-sexualite-responsable-c-est-quoi_a686.html).

LÖW, Martina. (2012). ««Être-noir» (Blackness) : une pratique collective à Salvador de Bahia. Faire de la sociologie urbaine après le «cultural turn»». *Journal of Urban Research*, 8, p.303-315.

MACKAY, Andrea P. et al. (2001). «Tubal sterilization in the United States, 1994-1996». *Family Planning Perspectives*, 33(4), p.161.

MADER, Marie Beth. (2016). «Irigaray LUCE (1930- )», *Encyclopædia Universalis*, [En ligne]. Consulté le 27 mars 2016. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/luce->.

MAHMOUD VINTAM, Karim. (2009). *Pour une église autre*. Paris :Éd. De l'Atelier, 157 p.

MARIN, Richard. (2010). «Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985)». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 105(1), p.127-144.

MARQUES, Lucas. (2014). «Sobre dinâmicas relacionais, cuidados e sensibilidades éticas no candomblé». *Religião e Sociedade*, 34(2), p.257-261.

MARTINIELLO, Marco. (2000). *La citoyenneté à l'aube du 21<sup>e</sup> siècle : questions et enjeux majeurs*. Éd. de l'Université de Liège, 48 p.

MATORY, Lorand J. (2005). *Black Atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton University Press, 385 p.

MAUGERET, Marie et Marie DUCLOS. (1896-1924). *Le Féminisme chrétien*. [Revue]. Paris.

MAZOUÉ, Aude. (2013). «Les médecins brésiliens veulent la dépénalisation de l'avortement». *France 24*. [En ligne]. Consulté le 20 janvier 2015.

<http://www.france24.com/fr/20130325-medecins-bresil-depenalisation-avortement-eglise-catholique-pape-francois/>.

MCCALLUM, Pamela et Wendy FAITH. (2005). *Linked histories : postcolonial studies in a globalized world*. Calgary : University of Calgary Press, 260 p.

MELONI VIEIRA, Elisabeth et Nicholas John FORD. (1996). «Regret After Female Sterilization Among Low-Income Women in São Paulo, Brazil». *International Family Planning Perspective*, 22(32), p.32-40.

MERCURE, Annie. (2007). *Le processus d'émergence de politiques publiques pour prévenir et contrer la traite sexuelle au Brésil (2000-2006)*. Université du Québec à Montréal, 154 p.

MIEUSSET, Roger. et Jean-Claude SOUFIR. (2013). *La contraception masculine*. Springer Paris, 209 p.

MOGHADAM, Valentine M. et Lucie SENFTOVA. (2005). Mesurer l'autonomisation des femmes : participation et droits dans les domaines civil, politique, social, économique et culturel. *Revue internationale des sciences sociales*, 184(2), p.423-449.

MOHANTY, Chandra Tapalde. (2004 (1984)). «Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses [1984]» repris dans *Feminism Without Borders*, NC : Duke University Press p. 17-42.

MORALES-HUDON, Anahi. (2007). *Théorisation féministes d'une citoyenneté plurielle : paradoxes et tensions de l'inclusion des femmes*. UQAM, 122 p.

NICOLAU PARES, Luis. (2011). *La formation du Candomblé: histoire et rituel du vodun au Brésil*. Éd. Karthala, 396 p.

NIVALDO, A. Léo Neto et al. (2012). «Mollusks of Candomblé: symbolic and ritualistic importance». *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 8(1), p.10.

OCDE. (2015). «Données en ligne». *OCDE*. [En ligne]. Consulté le 18 septembre 2017. <http://www.oecd.org/fr/>.

OFFEN, Karen. (2000). *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*. Stanford University Press, 554 p.

OMS. (2015). «Guide essentiel OMS de la planification familiale». *OMS*. 4e éd, 50 p.

OMS. (2017). «Guide essentiel OMS de la planification familiale». *OMS*. 4e éd, 50 p.

ONUDC. (2013). «Taux de criminalité Brésil». [En ligne]. Consulté le 22 juillet 2015. <https://www.unodc.org/unodc/fr/>.

ONU. (2011). «Maria da Penha». *ONU*. [En ligne]. Consulté le 18 septembre 2017. <http://www.onumulheres.org.br/noticias/nota-publica-da-onu-mulheres-sobre-a-lei-maria-da-penha/>.

OPREA, Denisa-Adriana. (2008). «Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne». *Recherches féministe*, 21(2), p.5-28.

OULALOU, Lamia. (2013). «Le pape François séduit le peuple sud-américain». *Le Figaro*. [En ligne]. Consulté le 20 janvier 2015. <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/07/28/01016-20130728ARTFIG00181-ce-pape-qui-n-hesite-pas-a-poser-avec-une-coiffe-d-indien-seduit-le-peuple-latino-americain.php>.

PARIS, Robert. (2014). «Société, religion et sexualité». *Matière et Société*. [En ligne]. Consulté le 16 janvier 2018. <https://www.matierevolution.fr/spip.php?article3467>.

PARMENTIER, Élisabeth. (2009). «La théologie féministe victime de son succès ? Les évolutions récentes : un état des lieux». *Revue des sciences religieuses*, 83(1), p.51-70.

Perspective Sherbrooke. (2015). «Fin de la politique de l'enfant unique en Chine». *Perspective Sherbrooke*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=1307>.



PLAIDEAU, Charlotte. (2006). «La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien: Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce». *Civilisations*, 55, 14 p.

PLETTNER, Claude. (2007). *L'autre christianisme*. Bayard, 152 p.

RADFORD RUETHER, Rosemary. (1993). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Beacon Press, 312 p.

RAYES, Chantal. (2017). «Corruption au Brésil : le président Michel Temer sauve (de peu) son mandat». *Libération*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. [http://www.liberation.fr/planete/2017/06/10/corruption-au-bresil-le-president-michel-temer-sauve-de-peu-son-mandat\\_1575868](http://www.liberation.fr/planete/2017/06/10/corruption-au-bresil-le-president-michel-temer-sauve-de-peu-son-mandat_1575868).

RAWLS, John. (1971). *Théorie de la justice*. Harvard University Press, 560 p.

REICHMANN, Rebecca. L. (1999). *Race in Contemporary Brazil: From Indifference to Inequality*. Pennsylvania University Press, 290 p.

REMEZ, Robert E. (1997). «Talker identification based on phonetic information». *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 23(3), p.651–666.

REPKO, Allen F. (2008). «Defining Interdisciplinary studies». *Interdisciplinary Research: Process and Theory*, États-Unis: SAGE, p. 3-31.

REX, John. (1995). «La réponse des sciences sociales eu Europe au concept de multiculturalisme». *Anthropologie et Sociétés*, 19(3), p.111–125.

RICHER, Jocelyne. (2017). «Égalité hommes-femmes à l'Assemblée nationale: scepticisme des élues». *La Presse*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201712/04/01-5145872-egalite-hommes-femmes-a-lassemblee-nationale-scepticisme-des-elues.php>.

RICHIE, Cristina. (2013). «Voluntary Sterilization for Childfree Women». *Hastings Center Report*, 43(6), p.37.

RIOS, Luis Felipe et al. (2011). «Blood, sweat and semen: The economy of *axé* and the response of Afro-Brazilian religions to HIV and AIDS in Recife». *Glob Public Health*, 6(2), p.257-270.

ROCA I ESCODA, Marta, PRAZ, Anne-Françoise et Éléonore LÉPINARD. (2016). «Luttes féministes autour de la morale sexuelle», *Nouvelles Questions Féministes*, 35(1), p. 6-14.

ROCHEFORT, Florence. (2000). «Féminisme et protestantisme au XIX<sup>e</sup> siècle». *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 146(1), 3 p.

ROY, Martin. (2014). «La laïcité chez les chrétiens de la revue Maintenant (1962-1974) et le débat d'aujourd'hui». *Bulletin d'histoire politique*, 22(3), p.306-317.

ROYER, Chantal, GUILLEMETTE, François et Jocelyne MOREAU. (2005). «L'instrumentation dans la collecte des données». UQTR, 4 p.

SAILLANT, Francine. et Ana Lucia ARAUJO. (2007). «L'esclavage au Brésil : le travail du mouvement noir». *Ethnologie française*, 3(37), p. 457-466.

SAMBA, Paul. (2016). *Quand l'Afrique s'éveille entre le marteau et l'enclume*. 183 p.

SARDENBERG, Cecilia. (2010). «Women's Empowerment in Brazil: Tensions in discourse and practice». *Society for International Development: Local/Global Encounters*, 53(2), p.232-238.

SAUVAIN-DUGERDIL, Claudine. et al. (2014). «Adoption d'une culture contraceptive et maîtrise du projet familial. La contraception constitue-t-elle une capacité?». *Africain Population Studies*, 28(2), p.854-871.

SCHOENBORN, Melina. (2016). «Bouddhisme tibétain: l'éveil au féminin». *Gazette des femmes*. [Article en ligne]. Consulté le 13 janvier 2018. <https://www.gazettedesfemmes.ca/12809/bouddhisme-tibetain-leveil-au-feminin/>.

SELKA, Stephen. (2007). *Religion and the Politics of Ethnic Identity in Bahia, Brazil*. University Press of Florida, 192 p.

SEMEN, Yves et Marc OUELLET. (2014). *La théologie du corps de Jean Paul II : Homme et femme Il les créa*. Coll. Théologie, Éd. Du Cerf, 784 p.

SEN, Amartya. (1992). *Inequality Reexamined*. Harvard University Press, 207p.

SEN, Amartya. (1998). *Un nouveau modèle économique: développement, justice, liberté*. Éd. Odile Jacob, 52 p.

SERBIN, Ken. (1999). *The Catholic Church, Religious Pluralism and Democracy in Brazil*. Kellogg Institute, 54 p.

SESBOÛÉ, Bernard. (1998). «Le récit de l'originel et du «pourquoi»: la création en perspective chrétienne». *Port St-Nicolas*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <https://www.portstnicolas.org/eglise/questions-diverses/le-recit-de-l-originel-et-du-pourquoi-la-creation-en-perspective-chretienne.html>.

SHIREY, Heather. (2009). «Transforming the Orixás: Candomblé in Sacred and Secular Spaces in Salvador de Bahia, Brazil». *African Arts*, p.62-79.

SIMON, Herbert. A. (1955). «A Behavioral Model of Rational Choice». *Quarterly Journal of Economics*, 69, p. 99-118.

SOIHET, Rachel. (1998). «La première vague du féminisme brésilien de la fin du XIXe siècle aux années trente». *Clio*, 1(7), 14 p.

SOLER, Montserrat. (2012). «Costly signaling, ritual and cooperation: evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian religion». *Evolution and Human Behavior*, 33(4), p.346-356.

SOUZA LOBO, Élisabeth. (1991). «Mouvements des femmes et représentation politique au Brésil (1980-1990) : le genre de la représentation». *Recherches féministes*, 4(2), p.75-86.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (1988). «Can the Subaltern Speak?», *Marxism and the Interpretation of Culture*, sous la direction de Cary Nelson et Lawrence Grossberg, Urbana : University of Illinois Press, p.271-313.

SRIKANTHAN, Amirtha. et Robert L. LEID. (2008). «Religious and Cultural Influences on Contraception». *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada*, 30(2), p.129-137.

STEPHAN, Alfred. (1989). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. Oxford University Press, 404 p.

STERLING, Cheryl. (2010). «Woman-Space, Power, and the Sacred in Afro-Brazilian Culture». *The Global South*, 4(1), p.71-93.

STEVENSON ALLEN, Andrea. (2012). «"Brides" without Husbands: Lesbians in the Afro-Brazilian Religion Candomblé». *Transforming anthropology*, 20(1), p.17-31.

ST-GERMAIN-LEFEBVRE, Catherine. (2008). *Femmes, ethnicité et religion : la communauté tamoule hindoue du Sri Lanka à Montréal*. Université du Québec à Montréal, 158 p.

SUTTER, Jean. (1949). «Les stérilisations et les avortements eugéniques au Japon». *Population*, 4(4), p.768-770.

TAHON, Marie-Blanche. (1999). «Citoyenneté et parité politiques». *Sociologie et sociétés*, 31(2), p.73-87.

TAWA LAMA-REWAL, Stéphanie. (2006). «Le local et le global dans le mouvement indien des femmes». *Cahiers du Genre*, 40(1), p.183-202.

TAWIL, Emmanuel. (2013). *Laïcité de l'État & Liberté de l'Église*. Éd. Artège, 160 p.

TELES DOS SANTOS, Jocélio. (1992). «La divinité caboclo dans le candomblé de Bahia». *Cahiers d'études africaines*, 32(125), p. 83-107.

Têtu. *Grupo Gay*. [Site internet]. Consulté le 20 novembre 2017, <http://tetu.com/>.

THÉRY, Hervé. (2014). «Les populations du Brésil, disparités et dynamiques». *Populations et territoires du Brésil*, 2-3, 16 p.

TOURE, Abu. J. (2011). «Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé». *Journal of Religion in Africa*, 41(1), p.131-133.

TOURET, Denis. «Les grands idéologues et les autres : Darwin». *Les classiques*. [En ligne]. Consulté le 2 février 2018. [http://classiques.uqac.ca/classiques/spencer\\_herbert/darwinisme\\_social/darwinisme\\_social.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/spencer_herbert/darwinisme_social/darwinisme_social.html).

TOUPIN, Louise. (2008). «Les courants de pensée féministe». *Tunisiennes d'aujourd'hui*. [Article en ligne]. Consulté en ligne le 5 mars 2018. <http://nissa.aljil-aljadid.info/spip.php?article68>.

Tradineconomiscs. (2014). «Salaires minimums». [Recueil en ligne]. Consulté le 22 juillet 2015. <http://fr.tradingeconomics.com/brazil/minimum-wages>.

TURNER, Neil. (2011). *Religious Syncretism in Brazil: Catholicism, Evangelicalism and Candomblé*. Denver Institute of Urban Studies Press, 19 p.

UNHCR. (2006-8). «Violence conjugale-Brésil». *UNHCR*. [Rapport en ligne]. Consulté le 20 novembre 2017, <http://www.unhcr.org/fr/>.

VANA, Liliane. (2008). «L'absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive (Halakhah)». *Femmes et judaïsme d'aujourd'hui*, sous la dir. Sonia Sarah Lipsyc, Éd. In Press, p.95-123.

VANDENBOSSCHE, Gautier. (2016). «Contraception, religion et culture : un lien évident?». *Gynéco by Mytha*. [Article en ligne]. Consulté le 26 février 2018. <https://www.gynandco.fr/contraception-religion-et-culture-un-lien-evident/>.

VAN DE PORT, Mattijs. (2006). «Visualizing the sacred: Video technology, “televisual” style, and the religious imagination in Bahian candomblé». *American Ethnologist*, 33(3), p.444-461.

VATZ-LAAROUSSI, Michèle et Naoual LAAROUSSI. (2014). «Quand les femmes musulmanes interpellent le féminisme québécois! Débats déministes, liberté religieuse et vivre ensemble». *Revue d'études des Cantons de l'Est*, p.23-41.

VERGER, Pierre. (1982 (1957)). *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Institut français d'Afrique noire, 609 p.

WADUD, Amina. (2006). «Foi et féminisme : pour un djihad des genres». *Existe-t-il un féminisme musulman?*, Commission Islam et laïcité-UNESCO, p.73-82.

WALLE, Marianne. (1994). «La Frauen-Zeitung de Louise Otto ou la prise de conscience politique des Allemandes». *L'idée d'Europe*, Presses universitaires de Franche-Comté, p.251-261.

WANLIN, Philippe. (2007). «L'analyse de contenu comme méthode d'analyse qualitative d'entretiens : une comparaison entre les traitements manuels et l'utilisation de logiciels». *Recherches qualitatives*, 3, p.243-272.

WASHINGTON, Teresa N. (2005). *Our Mothers, Our Powers, Our Texts: Manifestations of Àjé in Africana Literature (Blacks in the Diaspora)*. Indiana University Press, 347 p.

- WEBER, Max. (2003 (1921)). *Économie et société*. Tome I, Paris Pocket, 416 p.
- WEBER, Max. (1996 (1910-1920)). *Sociologie des religions*. Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 546 p.
- WEINMAN LEAR, Martha. (1968). *The Second Feminist Wave*. The New York Times Magazine, Éd. du 10 mars, p.24.
- WÉNIN, André. (2013). «Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales : Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1–3». *Recherches de Science Religieuse*, 101(3), p.401-420.
- WERNECK, Jurema. (2005). «Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes». *Nouvelles Questions Féministes*. 2(24), p.33-49.
- WESSINGER, Catherine. (1993). *Women's Leadership in Marginal Religions, Exploration Outside the Mainstream*. Urbana et Chicago. University of Illinois Press, 246 p.
- WHELEHAN, Imelda. (1995). *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to Post-Feminism*. New York University Press, 288 p.
- YOUNG, Iris Marion. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford New Rork: Oxford University Press, 320 p.
- YOUNG, Iris Marion. (1980). «Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality». *Human Studies*, 3(2), p.137-156.
- YUVAL-DAVIS, Nira. (2006). «Intersectionality and Feminist Politics». *European Journal of Women's Studies*, SAGE Publications (UK and US), 13(3), p.193-209.